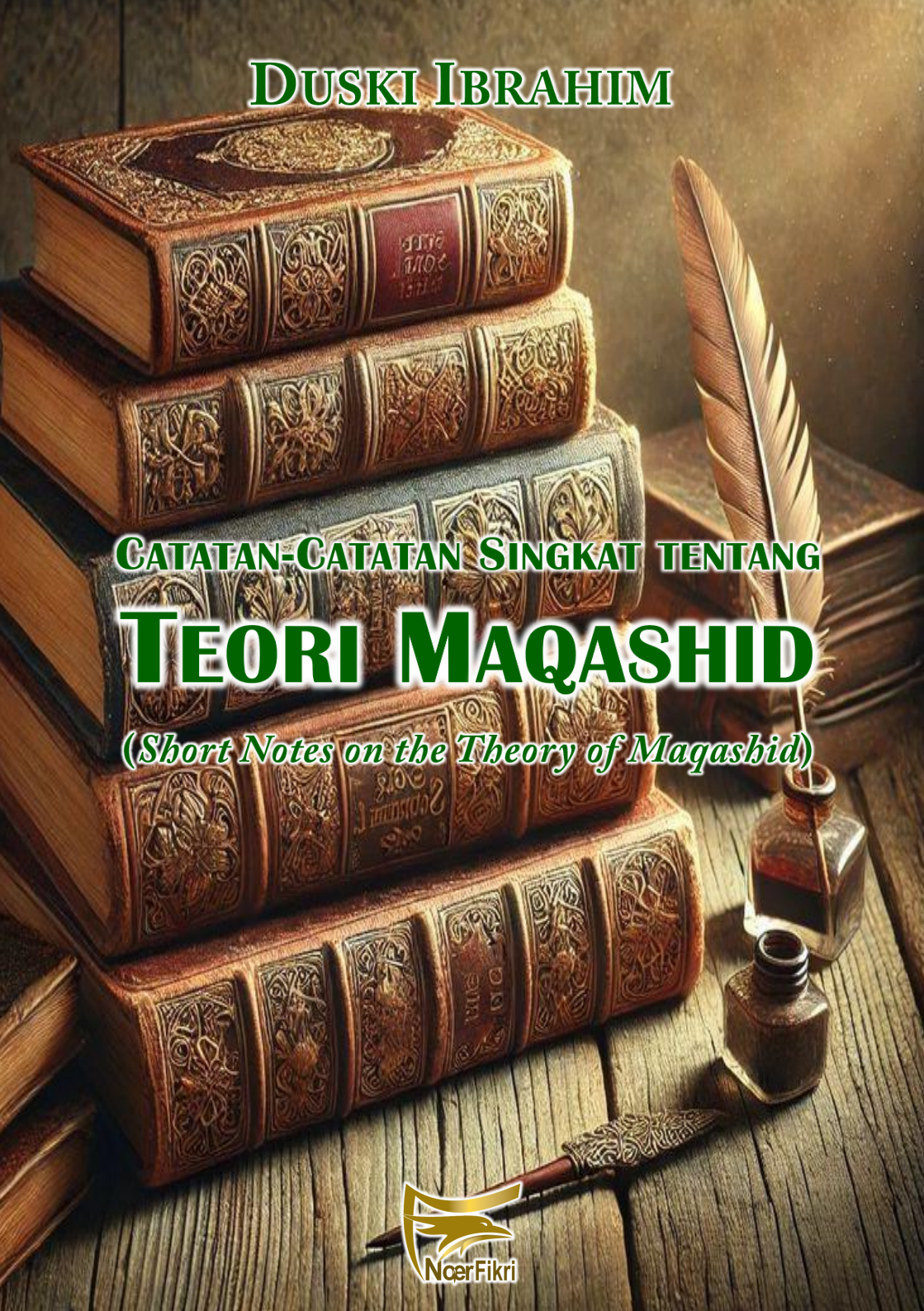
DUSKI IBRAHIM



CATATAN-CATATAN SINGKAT TENTANG

TEORI MAQASHID

(Short Notes on the Theory of Maqashid)

NoerFikri

UIN
RADEN FATAH
PALEMBANG

SHORT NOTES OF MAQÂŞID THEORY
CATATAN-CATATAN SINGKAT TENTANG TEORI MAQÂŞID

Prof. Dr. Drs. Duski Ibrahim, M.Ag.

Penerbit

NœrFikri Offset

Dilarang memperbanyak, mencetak, menerbitkan sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penulis

Ketentuan Pidana
Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia
Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

SHORT NOTES OF MAQÂṢID THEORY
CATATAN-CATATAN SINGKAT TENTANG TEORI MAQÂṢID

Penulis : Prof. Dr. Drs. Duski Ibrahim, M.Ag.
Layout : Ari Sandi, S.Pd.I., M.Pd.
Desain Cover : Ari Sandi, S.Pd.I., M.Pd.

Hak Penerbit pada **Noer Fikri Offset**
Anggota IKAPI (No. 012/SMS/13)
Dicetak oleh:
CV. Amanah
Jl. Mayor Mahidin No. 142
Telp: 366 625
Palembang – Indonesia 30126
E-mail : noerfikri@gmail.com
Cetakan I : Juli 2022
14,8 x 21 cm
viii, 137 hlm
Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis
All right reserved

ISBN :

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

Segala puji bagi Allâh, Tuhan alam semesta, Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Dia selalu mengasihi semua makhluk-Nya di dunia ini dan menyayangi makhluk-Nya yang beriman di akhirat nanti. Dia selalu memberikan kebaikan atau kemaslahatan kepada hamba-hamba-Nya, memberikan nikmat *îmân* (keyakinan yang benar), *islâm* (kepatuhan terhadap-Nya) dan *ihsân* (sikap yang baik terhadap Tuhan dan terhadap sesama makhluk ciptaan-Nya). Saya bersyukur kepada-Nya yang telah memberikan *taufiq* (anugerah penyatuan keinginanku dan kehendak-Nya), rahmat, kasih sayang, perlindungan, memberikan kesehatan dan kesempatan, terutama kepada penulis, sehingga penulisan buku kecil ini dapat diselesaikan.

Selanjutnya, Şalawât dan salâm saya tujukan kepada Nabi Muhammad saw., manusia pilihan (*al-muṣṭafâ*), figur sentral yang selalu menjadi panutan dan teladan (*uswatun hasanah*) bagi kita, sehingga harus dijadikan contoh dalam berkata, berbuat dan bersikap, sekalipun tidak sesempurna seperti yang ia lakukan. Semoga Allâh senantiasa memberi rahmat dan kesejahteraan kepadanya, kepada anak-isteri, keluarga, dan para ṣahâbatnya, juga kepada orang-orang yang mengikuti jejak langkahnya dalam menjalankan ajaran-ajaran agama secara *istiqâmah*, hingga hari kiamat.

Buku ini diberi judul Short Notes of Maqâṣid Theory : Catatan-Catatan Singkat Tentang Teori Maqâṣid. Saya sengaja menggunakan istilah maqâṣid, bukan maqâṣid syarî'ah sebagaimana yang disebutkan oleh kebanyakan orang atau ulama *uṣûl al-fiqh*. Tujuan penyebutan semacam ini adalah dalam rangka meng-*cover* kajian dan pemikiran komprehensif tentang teori maqâṣid, yang bukan hanya membicarakan maqâṣid syarî'ah, tetapi juga maqaṣid *mukallaf*, sebagai manusia yang diberi akal, kecerdasan untuk berpikir, berkreasi dan berinovasi. Produk pemikiran manusia tersebut terkadang juga memang menjadi suatu hal yang diakui oleh *asy-Syâri',* seperti akan terlihat dalam kajian tentang kategori maṣlahat yang menjadi esensi maqâṣid dari aspek pengakuan *asy-Syâri*. Memang ada ungkapan Imâm asy-Syâṭibî yang berbunyi *maqâṣid al-mukallaf li al-Afhâm,* artinya maqâṣid orang *mukallaf* itu adalah untuk memahami syarî'ah. Namun, pemahaman terhadap syarî'ah tersebut bukan hanya dengan *naṣṣ-naṣṣ*, melainkan juga dengan pemanfaatan akal pikiran manusia, terutama dalam hal kemaslahatan dunia yang menjadi bagian penting dalam kehidupan mereka. Nabi pernah mengatakan: "*Kamu lebih tahu urusan duniamu.*" Ungkapan ini mengandung makna bahwa apa saja yang dapat mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan bagi umat, dan dari siapa saja datangnya, termasuk dari non-muslim, boleh diambil dan dimanfaatkan, kecuali yang jelas dilarang oleh syarî'ah. Nabi sangat menekankan, supaya dunia ini harus benar-benar dijadikan sebagai

ladang untuk menyemai dan menanam kebaikan di akhirat nanti (*ad-dunyâ mazra'ah al-âkhirah*), yang tentunya memerlukan pemikiran.

Penulis sangat menyadari, bahwa pasti masih banyak kekurangan dalam penulisan buku sederhana ini dari berbagai aspeknya, termasuk sistematika dan urutan logisnya. Oleh karena itu, saran dan koreksi konstruktif dari berbagai pihak sangat dinantikan untuk penyempurnaannya di masa yang akan datang. Terlepas dari berbagai kekurangan itu, penulis berharap karya kecil ini akan berguna bagi pembaca dan menjadi ilmu yang bermanfaat (*al-'ilm an-nâfi'*) bagi penulis. Akhirnya, kepada Allâh saya memohon ampunan (*maghfirah*) dari segala kekeliruan dan kesalahan, baik disengaja atau kekhilafan yang tidak disengaja. (*Wa Allâh A'lam bi aṣ-Ṣawâb*).

Palembang, Juli 2022
Penulis,

Prof. Dr. Drs. Duski Ibrahim, M.Ag.

DAFTAR ISI

Halaman Judul i
Kata Pengantar iii
Daftar Isi vi

Satu : Motif Penulisan..... 1
Dua : Urgensi ijtihâd Dalam Menggali Esensi Maqâṣid 7
Tiga : Gambaran Esensi Maqâşid Pada Masa Rasûl dan Şahâbat..... 15
Empat : Padanan Kata Esensi Maqâşid Dalam Istilah Al-Qur`ân 21
Lima : Dasar-Dasar Perumusan Teori Maqâṣid 25
Enam : Perumusan Teori Maqâṣid 29
Tujuh : Kategori Esensi Maqâṣid Dari Aspek Pengakuan *asy-Syâri'*..... 37
Delapan : Tingkatan-Tingkatan Esensi Maqâṣid .. 43
Sembilan : Pelengkap-Pelengkap Esensi Tiga Tingkatan Maqâṣid 51
Sepuluh : Media-Media (*al-Wasâ`il*) Untuk Mewujudkan Esensi Maqâṣid 55
Sebelas : Gambaran Esensi Maqâṣid *Non-Degree* 63
Dua belas : Konkretisasi Teori Maqâṣid : Kaidah-Kaidah Universal 75
Tiga belas : Konkretisasi Teori Maqâṣid: Kaidah Hukum Ekonomi Syarî'ah 81

Empat belas : Cara Mengetahui Esensi Maqâṣid 91
Lima belas : Perspektif Maqâṣid Dalam Menyikapi Adat Istiadat..... 97
Enam belas : Konsep Kerja Dalam Perspektif Maqâṣid 101
Tujuh belas : Perkawinan Dalam Perspektif Maqâṣid 107
Delapan belas : Harta Bersama Dalam Perspektif Maqâṣid 115
Sembilan belas : Pembagian Harta Warisan Dalam Perspektif Maqâṣid..... 123
Dua puluh : Maqâṣid Membebaskan Manusia Dari Budak Hawa Nafsu 129

Daftar Referensi 134

1 MOTIF PENULISAN

Sesungguhnya bagi setiap sesuatu itu ada sebabnya (*inna li kulli sya`in sababan*), tidak terkecuali keberadaan catatan-catatan ringkas tentang teori maqâṣid yang telah berbentuk buku kecil ini. Tulisan ini pada mulanya dimotivasi oleh adanya pertanyaan-pertanyaan dari teman yang ingin memahami dan mendalami teori maqâṣid tetapi masih merasa bingung. Kebingunan si penanya yang juga mungkin dialami oleh para peminat kajian teori maqâṣid tingkat pemula ini, antara lain, karena di satu sisi banyak uraiannya yang sangat singkat dan simplistik, hanya menjelaskan lima prinsip (*al-kulliyât al-khams*) saja, yaitu: memelihara agama, memelihara hidup, memelihara akal, memelihara keturunan dan memelihara harta, tanpa memberikan rincian-rincian dan pengembangan-pengembangannya yang dianggap memadai. Tetapi, di sisi lain, banyak juga uraian-uraiannya yang justeru sangat panjang, luas dan komprehensif, sehinga sulit diserap oleh mereka. Catatan-catatan singkat ini merupakan sintesis dari dua kecenderungan kontradiktif tersebut, sehingga para

peminat kajian teori maqaṣid, terutama bagi kalangan pemula, diharapkan akan lebih mudah memahaminya.

Saya merasa memiliki kewajiban moral untuk memberikan respons terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut untuk memenuhi haknya atas jawaban yang diinginkan, karena *brand* sertifikat penididik dan guru besar saya adalah ilmu *uṣûl al-fiqh* yang termasuk di dalamnya tentang teori maqâṣid, sekalipun belum sampai ke tingkat ahli atau mujtahid. Kemudian, karena di antara pertanyaan tersebut, khususnya pertanyaan yang pertama, terkait langsung dengan salah satu buku atau karya saya; Sedangkan pertanyaan kedua, secara psikologis, jawaban dimotivasi oleh keinginan berpartisipasi dalam usaha membantu para peminat ilmu *uṣûl al-fiqh* umumnya dan teori maqâṣid khususnya, terutama bagi si penanya langsung dan juga para peminat tingkat pemula.

Dua pertanyaan yang menjadi motif penulisan buku kecil dimaksud adalah sebagai berikut: *Pertama,* teman bertanya tentang mengapa ia merasa bingung memahami teori maqâṣid dalam buku saya yang berjudul : *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar konsep al-Istiqrâ` al-Ma'nawî asy-Syâṭibî?* Saya menjawab, bahwa siapapun yang ingin memahami teori maqâṣid yang utuh melalui buku itu pasti tidak akan menemukannya. Karena karya yang berasal dari disertasi tersebut memang bukan dimaksudkan untuk membahas tentang teori maqâṣid secara khusus, rinci dan komprehensif menurut Imâm asy-Syâṭibî yang menjadi

pioner di bidang ini; melainkan intinya untuk membahas dan menguraikan tentang bagaimana pemikir hukum ini melahirkan teori maqâṣid-nya dengan konsep dan metode *al-istira`* *al-ma'nawî*, sekali lagi bukan membahas tentang teori maqâṣid itu sendiri. Kalaupun ada uraian sekilas tentang maqâṣid dalam buku itu, dimaksudkan hanya untuk memperlihatkan implementasi metode *al-istirâ`* *al-ma'nawî* yang digunakan Imâm asy-Syâṭibî dalam perumusannya*.* Inilah yang diakui oleh Prof. Dr. Amir Syarifudin dan beberapa penguji lainnya, termasuk promotor, sebagai *novelty* atau kebaruan dari penelitian yang saya lakukan, dan membedakannya dari tulisan-tulisan atau penelitian-penelitian lain terkait pemikiran Imâm asy-Syâṭibî yang sudah bejibun itu. Pada gilirannya buku tersebut juga mendapat pengakuan dan apresiasi dari Prof. Dr. Alyasa Abubakar, seorang pakar ilmu *uṣûl al-fiqh* Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniri Banda Aceh. Dia juga sempat mengutip pandangan orisinil saya secara langsung dan agak banyak yang dituangkannya dalam salah satu karya terbaiknya tentang kajian konsep *al-istiṣlâhiyah*. *Kedua,* masih teman yang sama bertanya tentang bagaimana cara yang *simple* atau sederhana dalam memahami teori maqâṣid? Pertanyaan inilah yang menjadi motif utama dalam penulisan catatan-catatan ringkas ini, sebagai jawaban.

Kendatipun demikian, saya sendiri tidak tahu pasti, apakah jawaban-jawaban yang diuraikan dalam catatan-catatan ini akan dapat menghilangkan atau

meminimalkan kebingunan, sekaligus memudahkan si penanya dan juga kalangan pemula untuk memahami teori maqâṣid, atau justeru sebaliknya, membuatnya semakin bingung, yang disebabkan ketidakmampuan saya menampilkan uraian-uraiannya secara baik, runtut dan sistematis, *wa Allâh A'lam bi aṣ -Ṣawâb*. Apapun tanggapan dan respons yang diberikan, termasuk oleh non-penanya langsung, saya sudah merasa puas dengan memberikan jawaban ini, karena telah ikut membantu orang-orang yang berminat mempelajari dan menekuni teori maqâṣid, sehingga menjadi media Allâh membantu saya. Rasûl telah menjanjikan, bahwa Allâh akan membantu hamba-Nya selama hamba tersebut membantu saudaraya (*Wa Allâh fî 'aun al-'abdi mâ kâna al-'abd fî 'aun akhîhi*).

Terlepas dari itu, untuk memudahkan pembaca dalam memahami isi buku ini, maka diajukan sejumlah pertanyaan, terkait dengan pandangan para ulama tentang teori maqâṣid. Ini dimaksudkan untuk mengarahkan mereka supaya lebih mudah membaca dan memahami uraian-uraian yang saya tampilkan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah sebagai berikut: Apakah urgensi ijtihâd dalam penggalian esensi maqâṣid, padahal sudah ada ayat Al-Qur`ân dan ḥadîts Nabi yang telah memberikan penjelasan berbagai persoalan? Bagaimana gambaran *examplistik* tentang esensi maqâṣid pada masa Rasûl dan para Ṣaḥâbat? Apakah padanan kata esensi maqâṣid dalam istilah Al-Qur`ân? Apa dasar-dasar perumusan teori maqâṣid yang

dikemukakan oleh para ulama? Apa yang dimaksud dengan teori maqâṣid? Bagaimana kategori esensi maqâṣid dari aspek pengakuan *asy-Syâri'* (Pembuat hukum syarî'ah)? Bagaimana bentuk kategori tingkatan-tingkatan esensi maqâṣid? Bagaimana gambaran pelengkap (*takmilah*) dari tingkatan-tingkatan esensi maqâṣid? Bagaimana konsep media-media (*al-wasâ`il*) untuk mewujudkan esensi maqâṣid? Mengapa sebagian pemikir hukum Islam kontemporer menganggap tidak terlalu urgen untuk membedakan secara ketat tingkatan-tingkatan esensi maqâṣid, dan bagaimana gambarannya? Bagaimana contoh konkretisasi teori maqâṣid dalam bentuk kaidah-kaidah? Bagaimana cara mengetahui esensi maqâṣid menurut para ulama *uṣûl al-fiqh*? Bagaimana perspektif maqâṣid dalam menyikapi adat istiadat? Bagaimana konsep kerja dalam persepektif maqâṣid? Bagaimana memaknai perkawinan dalam perspektif maqâşid? Bagaimana keberadaan harta bersama dalam perspektif maqâṣid? Bagaimana pembagian harta warisan dalam perspektif maqâṣid? Bagaimana gambaran maqâṣid dalam membebaskan manusia dari budak hawa nafsu dan menjadikannya sebagai hamba yang taat pada Allâh di waktu normal atau pada saat dharûrat. Jawaban-jawaban dari pertanyaan-pertanyaan inilah yang akan didiskusikan dan dikomunikasikan kepada para pembaca.

فوندوق فسنترين نورالاسلام سريبندوغ

PONDOK PESANTREN

Nurul Islam

SERIBANDUNG – TANJUNG BATU
OGAN ILIR – SUMATERA SELATAN

Para ulama *uṣûl al-fiqh,* sebagaimana ulama-ulama di bidang lain, memandang bahwa dasar utama ajaran Islam adalah al-Qur`ân dan hadîts. Dari sinilah ajaran-ajaran Islam bermuara dan bersandar, tanpa sumber ini atau tanpa pengakuannya maka tidak dapat diberi label Islam. Oleh karena itu, Al-Qur`an itu bersifat *syumûlî*, yaitu lengkap dan komprehensif, menjangkau semua aspek kebutuhan hidup manusia. Banyak ayat al-Qur`ân yang menjelaskan tentang kelengkapannya dan kemencakupannya terhadap semua aspek kehidupan manusia, sehingga ia menjadi pedoman dan petunjuk bagi manusia (*hudan li an-nâs*) umumnya dan orang-orang beriman atau bertakwa khususnya (*hudan li al-muttaqîn*). Umpamanya: *"Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam Kitâb Al-Qur`ân* (Q. 6. al-An'âm: 38). Kemudian: *"Bulan Ramadhân adalah bulan yang di dalamnya diturunkan Al-Qur`ân, sebagai petunjuk bagi manusia..."* (Q. 2. al-Baqarah: 185). Juga : *"Kitab Al-Qur`ân ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertakwa."* (Q. 2. al-Baqarah: 2). *"Dan Kami telah menurunkan kepadamu Al-Kitâb (al-Qur`ân) untuk menerangkan segala sesuatu."* (Q. an-Nahl: 89).

Adalah suatu keyakinan normatif yang harus dipertahankan, bahwa keseluruhan *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur`ân bersifat suci, abadi, semurna dan tidak dapat diubah atau diganti (Q. al-An'am: 115). Demikian juga hadîts-hadîts Nabi yang *ṣaḥîḥ,* berdasarkan mata rantai periwayatan yang terpercaya (*tsiqah*). Tetapi, seiring dengan perubahan sejarah manusia yang luar biasa di berbagai sektor, yang berimbas kepada aspek sosial, budaya, ekonomi, pemikiran, pola komunikasi, demikian juga *world view* atau cara pandang terhadap ajaran dan hukum keagamaan, maka dalam tataran aplikasinya, para pengkaji dan pemikir haruslah memerankan akal cerdas. Karena, *naṣṣ-naṣṣ* tersebut banyak yang masih bersifat garis besar (*ijmâl*) atau umum (*al-'âmm*), *musytarak* (mengandung banyak pengertian), sehingga kebanyakan statusnya adalah *zhannî ad-dilâlah*, demikian pandangan ulama *uṣûl al-fiqh*..

Selain itu, pada kenyataannya, jumlah *naṣṣ-naṣṣ* yang terdapat dalam Al-Qur`ân dan hadîts tersebut terbatas, sedangkan kasus-kasus atau peristiwa-peristiwa yang muncul dan akan muncul dalam kehidupan manusia tidak terbatas. Walaupun secara kuantitas para ulama telah berbeda dalam menghitungnya, tetapi mereka sepakat bahwa jumlah *naṣṣ-naṣṣ* terbatas (Ibrahim, 2019: 2). Oleh karena itu, diperlukan pemikiran akal dan imajinasi kreatif maksimal untuk memahami *naṣṣ-naṣṣ* tersebut*,* yang dikenal dengan ijtihâd. Kreasi berpikir tersebut dilakukan dengan metode-metode tertentu, dalam rangka penelusuran makna-makna dari ungkapan-

ungkapan Al-Qur`ân atau hadîts (*'ibârah an-nuṣûṣ*), karena keterbatasan kuantitasnya untuk diaplikasikan secara langsung terhadap kasus-kasus yang terjadi dalam masyarakat.

Pernyataan tegas tentang keterbatasan kuantitas *naṣṣ naṣṣ* ini, telah banyak dikemukakan oleh para ulama dan pemikir Islam yang keilmuannya telah diakui. Asy-Syahrastânî dalam *al-Milal wa an-Niḥal* umpamanya, mengungkapkan:

> *Sesungguhnya kasus-kasus dan peristiwa-peristiwa dalam ibâdah dan perbuatan dan tindakan manusia adalah hal-hal yang tidak terbatas dan tidak terbilang jumlahnya. Kita mengetahui secara pasti, bahwa tidaklah dalam setiap peristiwa itu ada naṣṣ-nya, dan juga memang tidak terbayangkan ada naṣṣ-nya. Naṣṣ-naṣṣ itu, apabila ia terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa tidak terbatas, maka apa yang tidak terbatas tidak akan tercakup oleh yang terbatas, maka diketahui secara pasti bahwa keberadaan ijtihâd dan qiyâs wajib diakui, sehingga hampir dalam setiap kasus ada ruang ijtihâd.* (asy-Syahrastânî, t.t.: 202).

Muṣṭafâ Sa'îd al-Khin juga mengatakan:

> *"Naṣṣ-naṣṣ terbatas dan masalah-masalah sangat banyak dan berubah-ubah, sebagiannya terkadang dapat dipertemukan dan terkadang berbeda, terkadang sama atau serupa dengan kasus yang terjadi pada masa Rasûl saw., sehingga dapat ditentukan hukumnya, dan terkadang jelas-jelas berbeda, sehingga diperlukan kreasi berpikir untuk menentukan hukumnya."* (al-Khin, 1985: 110).

Ungkapan senada dikemukakan oleh Ibn Rusyd al-Hafîd dalam *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtaṣid*, dengan sedikit variasi mengungkapkan: "*... yang demikian itu (yakni perlunya ijtihâd), karena peristiwa-peristiwa yang dialami atau terjadi pada manusia tidaklah terbatas, sedangkan naṣṣ-naṣṣ terbatas, dan manusia harus menghadapi yang tidak terbatas itu.*" (Ibn Rusyd, t.t.1: 2). Fârûq Abû Zaid, seorang pemikir hukum Islam kontemporer, juga mengatakan: *Kasus-kasus yang terjadi dan akan terjadi dalam masyarakat tidak akan berhenti, sementara naṣṣ-naṣṣ hukum terbatas jumlahnya."* (Fârûq Abû Zaid, t.t.: 29). Bukan hanya mereka, Amin Abdullah, seorang ahli filsafat dan pemikiran Islam Indonesia berkelas internasional juga mengemukakan substansi yang sama, yaitu: *"Naṣṣ-naṣṣ keagamaan itu terbatas, sedang peristiwa alam, budaya dan sosial tidaklah terbatas* (Abdullah, 2010: 166).

Pernyataan-pernyataan para ulama di atas, termasuk pemikir dan ahli filsafat Islam dari Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Jogyakata, mengingatkan dan menyadarkan kita akan arti penting ijtihâd, interpretasi atau penafsiran dalam rangka menjadikan *naṣṣ-naṣṣ* sebagai pedoman dasar pijakan di satu sisi, dan merespons perkembangan masyarakat di sisi lain. Keterbatasan ungkapan-ungkapan *naṣṣ* (*ḥaṣr 'ibârât an-nuṣûṣ*), baik ayat-ayat Al-Qur`ân maupun hadîts-hadîts Nabi untuk menemukan esensi maqâṣid (kemaslahatan-kemaslahatan) ini secara langsung, menggugah kita untuk berpikir secara aktif dan dinamis dalam memahami makna *naṣṣ-naṣṣ,* dan tentu saja mengaitkannya dengan perkembangan sosial dan kemajuan peradaban masyarakat. Dengan ungkapan lain, dalam memahami pernyataan-pernyataan Al-Qur`ân dan hadîts sebagai sumber nilai, sumber ajaran dan sumber hukum, dalam berijtihâd para pemikir haruslah mempertimbangkan dan memperhatikan situasi kontekstual (*i'tibâr al-qarâ`in wa syawâhid al-aḥwâl*), seperti dikemukakan oleh Imâm Ibn Qayyim al-Jauziyah dan Imâm Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ asy-Syâṭibî dalam banyak pernyataannya, dengan menggunakan metode, proses dan prosedur tertentu secara tepat, serta dimanfaatkan oleh orang yang memang ahli di bidangnya.

Pengakuan urgensi ijtihâd inilah menjadi salah satu faktor yang membuat syarî'ah itu pantas untuk setiap masa dan tempat (*asy-syarî'ah ṣâliḥah li kulli zamân wa*

makân). Ini suatu konsep bahwa ajaran Islam itu bersifat dinamis dan mengakomodir perkembangan manusia, kapanpun dan dimanapun, mengingat Nabi Muhammad adalah Rasûl penutup. Allâh berfirman (Q. Al-Ahzâb: 40), yang berbunyi:

مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ
وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾

Artinya: *"Bukanlah Muhammad itu ayah seseorang di antara kamu, akan tetapi adalah utusan Allâh dan penutup para nabi."*

Rincian-rincian ajaran syarî'ah yang bersifat garis besar dan pedoman umum dalam Al-Qur`ân tersebut, lebih lanjut dijelaskan oleh Rasûl melalui hadîts-hadîtsnya. Kendatipun demikian, penjelasan-penjelasan Nabi juga hanya terbatas pada masalah yang terjadi pada masa hidupnya. Hanya saja, kita beruntung, Nabi telah memberikan isyarat kepada para ulama yang menjadi pewarisnya untuk melakukan tafsiran-tafsiran, terutama dalam tataran aplikatif, yang terkait dengan persoalan sosial kemasyarakatan atau secara umum urusan dunia. Ini dipahami dari sabda Rasûl yang mengatakan:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُوْرِ دُنْيَاكُمْ

Artinya: *"Kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu."*

Diakui atau tidak, Tuhan telah banyak memberikan kasih sayang kepada manusia, berupa pemberian akal, jiwa, badan dan juga memiliki keinginan untuk berkembang, seiring dengan perkembangan lingkungan masyarakatnya. Manusia, sebagai makhluk ciptaan Tuhan, haruslah menjadi seorang hamba yang taat kepada-Nya. Allah sebagai Pencipta (*Khâliq*) Maha Pengasih dan Maha Penyayang (*ar-Raḥmân ar-Raḥîm*), memiliki sifat kasih sayang kepada manusia, makhluk ciptaan-Nya. Banyak bentuk kasih sayang Tuhan yang diperlihatkan dan diberikan-Nya kepada manusia, supaya mereka bahagia di dunia dan di akhirat (*sa'âdah fi ma'âasyihim wa ma'âdihim*). Salah satunya adalah dengan menurunkan ajaran-ajaran Islam yang tidak memberatkan dan bersifat sangat dinamis dalam pelaksanaannya, melalui dalil-dalil yang kebanyakannya universal (*kulliyah*) dan yang statusnya *zhannî ad-dilâlah*. Oleh karena itu, pemanfaatan akal untuk berkembang dalam bentuk ijtihâd diberi ruang bagi orang yang memiliki kemampuan, baik ijtihâd yang dilakukan secara indvidu (*fardhî*) maupun kolektif (*jamâ'î*) untuk menggali esensi maqâṣid, sehingga kemaslahatan dunia dan akhirat akan terwujud secara nyata dalam masyarakat.

Nabi Muhammad saw. telah banyak memberikan teladan kepada umatnya, yang menggambarkan esensi maqâṣid, baik dalam bentuk perkataan, perbuatan, maupun dalam penyelesaian masalah, sehingga terwujud kemaslahatan dan tertolak kemafsadatan. Pada masa kenabian, kehidupan agama sangat informal dan dinamis, tidak struktural, tidak rigid dan tidak kaku (Abdullah, 2020: 205-206). Para ṣahâbatpun juga telah mengikuti jejak Rasûl dalam mengambil suatu kebijakan atau keputusan, umpamanya 'Umar ibn al-Khaṭṭâb. Tetapi, dalam perjalanan sejarah, ajaran dinamis Islam tersebut seringkali terdindingi, bahkan terselimuti oleh pendapat figur-figur ulama, fuqahâ`, dan pemikir-pemikir yang *nota-bene*-nya adalah pengikut-pengikut Nabi Muhammad, untuk kepentingan-kepentingan tertentu, baik bersifat politis, sosiologis maupun semata-mata untuk pengembangan pemikiran ilmiah. Terlepas dari itu, dinding atau selimut tersebut, sepanjang tidak menutupi ajaran-ajaran dan petunjuk-petunjuk Rasûl, tentu saja dapat kita terima. Namun, kalau ternyata sudah melenceng atau tidak sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Nabi, maka patut untuk dievaluasi, siapapun yang

berbicara atau berpendapat. Karena, biar bagaimanapun hasil pemikiran ulama tersebut tetap bersifat *manusiawi* yang terikut unsur subjektifitasnya.

Hingga sekarang, berdasarkan pernyataan Al-Qur`ân, Nabi Muhammad wajib dijadikan sebagai teladan atau *uswah hasanah* (Q. Al-Ahzâb: 21). *Uswah hasanah* atau teladan dari Rasûl tersebut terkadang bersifat umum dari tindakan, prilaku dan perkataannya, yang dalam memahaminya haruslah dinamis. Nabi Muhammad, sebagai seorang Rasûl, adalah pemimpin agama, pemimpin umat, pribadi yang taat, penggembala, pemersatu, penyayang, punya kepedulian terhadap orang-orang lemah, humanis. Tidak hanya itu, tetapi juga Rasûl adalah orang yang peduli dengan kehidupan keluarga, kehidupan sosial, yang karenanya dia selalu memperhatikan keluarga dan melakukan interaksi dengan masyarakat yang beraneka ragam, tidak hanya muslim, tetapi juga non-muslim, tidak hanya laki-laki tetapi juga perempuan, tidak hanya orang dewasa tetapi juga anak-anak, tidak hanya manusia tetapi juga hewan. Semua itu dimaksudkan supaya terwujud esensi maqâṣid, berupa kemaslahatan.

Rasûl ingin menyebarkan dan menerapkan misi Islam yang *rahmatan li al-'âlamîn* dan *la dhara wa la dhirâr fi al-Islâm.* Istilah rahmat untuk sekalian alam dimaksudkan adalah kemaslahatan atau kebaikan bagi semua makhluk ciptaan Allah. Sebab, secara teologis, kata *'âlam* diartikan dengan *kullu mâ siwâ Allâh,* yakni semua yang selain Allâh, baik manusia, para malaikat,

para jin, maupun benda-benda. Hadîts Nabi telah menjelaskan bahwa tidak boleh membahayakan diri sendiri dan juga tidak boleh membahayakan orang lain.

Nabi Muhammad saw. telah melakukan dan menerapkan esensi maqâṣid, yang menjadi embrio teori maqâşid yang dirumuskan oleh para ulama *uşûl al-fiqh*. Umpamanya, Rasûl langsung mencegah para ṣahâbat yang ingin memukul seorang Arab badui yang mengotori atau mengencingi masjid (Utsaimin, 2010: 8). Rasûl meneteskan air mata ketika mendengar laporan bahwa ada salah seorang ṣahâbat yang pernah membunuh bayi perempuannya sendiri, seraya Rasûl mendoakan supaya dosa-dosa ṣahâbatnya itu diampuni oleh Allâh (Gulen, 2013: 10). Kemudan, ketika Rasûl diusir dan dilempar oleh penduduk Ṭâ`if hingga kakinya terluka an berdarah, ia mengatakan: "*Saya berharap semoga Allâh akan menciptakan keturunannya orang-orang yang menyembah Allâh Yang Esa, tidak ada sekutu baginya dengan sesuatu apapun*"", bukan membalas atau mendendam, padahal para ṣahâbat sangat ingin membalas perlakukan yang membuat Nabi sakit atau terluka tersebut (al-Mabâkarfûrî, t,t. : 221). Tindakan ini menjangkau nilai-nilai dan martabat kemanusiaan atau *human dignity* (*al-karâmah al-insâniyah*) secara luas. Rasûl juga memberi makan dan menyuapi langsung seorang kakek suku Yahûdî yang tidak dapat melihat atau buta, padahal ia sangat membenci Nabi (an-Najjâr, 2008: 104). Sungguh suatu esensi maqâşid yang diperlihatkan Nabi Muhammad dalam menjalankan

ajaran-ajaran, yang mencerminkan misi Islam yang membawa kasih sayang, termasuk terhadap orang-orang yang membencinya.

Selanjutnya, terhadap hewan atau binatang pun Rasûl bersikap baik. Rasûl pernah menegur salah seorang şaḥâbat yang mengambil anak seekor burung, lalu menyuruh ṣaḥâbat tersebut untuk mengembalikan ke tempatnya semula, supaya tidak jauh dari induknya. Dalam kasus lain, Nabi menyuruh para şaḥâbat supaya mengasah pisau setajam-tajamnya ketika akan digunakan untuk menyembelih hewan, supaya hewan yang disembelih tidak merasa tersiksa. Dalam hal ini, selain memang ada petunjuk firman Allâh (Q. an-Nisâ` : 86), Rasûl mengatakan : *"...Jika kamu mau menyembelih hewan, hendaklah kamu mengasah pisaumu supaya tajam, dan melakukan penyembelihan yang tidak menyksanaya."* (az-Zuhailî, 1989: 662). Sebagai perwujudan esensi maqâşid, juga terlihat dalam sikap Rasûl terhadap orang yang melakukan aktivitas reproduksi di siang hari bulan ramadhân, yang sanksi hukumnya sangat dinamis sesuai dengan situasi kontekstual (*qarâ`in aḥwâl*) orang yang bersangkutan, seperti diceritakan dalam ḥadîts yang di riwayatkan oleh Imâm al-Bukhârî (Ibrahim, 2019: 64-63).

Di antara şaḥâbat yang memiliki keberanian berijtihad untuk mewujudkan esensi maqâşid adalah 'Umar ibn al-Khaṭṭâtb, Khalîfah dan *Amîr al-Mukminîn* yang kedua. Umpamanya, dia tidak menetapkan sanksi hukum *ḥadd* bagi pencuri pada masa pacakelik (*'âm al-*

majâ'ah). Dia tidak mau melakukan pembagian tanah rampasan *as-sawâd al-a'zham* untuk para tentara pejuang yang menaklukkannya. Dia juga tidak mau memberikan hak zakat kepada kaum *mu`allafah qulûbuhum*, dengan alasan umat Islâm sudah kuat pada masanya. 'Umar ibn al-Khaṭṭâb telah benar-benar mengisyaratkan perlunya mempertimbangkan realitas dan situasi kontekstual (*qarâ`in aḥwâl*) masyarakat dalam penetapan dan atau penerapan suatu hukum, untuk mewujudkan esensi maqâṣid, berupa kemaslahatan.

'Umar ibn al-Khaṭṭâb juga telah mengusulkan kepada Abû Bakar, di masa-masa akhir jabatannya sebagai Khalîfah pertama, untuk membukukan al-Qur'ân menjadi sebuah *muṣḥaf* yang terkompilasi. Walaupun pada mulanya Abû Bakar menolak, dengan alasan tidak pernah dicontohkan oleh Nabi, namun melalui musyâwarah dengan ṣaḥâbat-ṣaḥâbat besar lain, usul 'Umar tersebut diterima dan dilaksanakan; 'Umar ibn al-Khaṭṭâb juga tidak membagi-bagikan tanah-tanah pertanian di Syiriah dan Irak yang baru dibebaskan, kepada tentara-tentara Muslim yang ikut serta dalam pembebasan, melainkan dibagi-bagikan kepada para petani kecil setempat, sekalipun mereka ini belum memeluk agama Islam. Kebijaksanaan ini juga walaupun pada mulanya mendapat tantangan dari sebagian ṣaḥâbat, terutama Bilâl, namun melaui suatu musyâwarah di kalangan para ṣaḥâbat besar, akhirnya 'Umar mendapat dukungan penuh (Madjid, 1984: 4-6).

PIMPINAN WILAYAH
PERSATUAN GURU
Nahdlatul Ulama
PROVINSI SUMATERA SELATAN

PADANAN KATA ESENSI MAQÂŞID DALAM ISTILAH AL-QUR`ÂN

Maqâşid adalah suatu istilah dari teori yang menggambarkan tentang tujuan-tujuan hukum yang diturunkan oleh *asy-Syâri'.* Sebab itu, secara lengkap sering disebut maqâşid syarî'ah*,* yang esensinya adalah kemaslahatan-kemaslahatan hamba (*maşâliḥ al-'ibâd*), yang diinginkan oleh *asy-Syâri'* dalam aturan-aturan-Nya (Ibrahim, 2019). Dalam Al-Qur`ân, kata yang semakna dengan esensi maqâşid ini, menurut pemikiran saya, adalah kata atau istilah *ḥasanah,* suatu kata yang dapat dimasukkan dalam kategori *jawâmi' al-kalim* (ucapan singkat bermakna padat). Saya tidak memadankannya dengan kata *al-ma'rûf* atau kata *al-khair*, karena dua kata tersebut cenderung eksklusif dan jangkauannya tidak *syumûlî*, cenderung hanya terkait dengan aspek *duniawi*, situasional dan metodologis.

Kata *ḥasanah* tersebut diterjemahkan menjadi kemaslahatan, baik kemaslahatan *nisbî* maupun kemaslahatan *ḥaqîqî.* Kemaslahatan *nisbî* adalah terjemahan dari *ḥasanah* di dunia; sedangkan kemaslahatan *ḥaqîqî* adalah terjemahan dari *ḥasanah* di akhirat. Oleh karena itu, kita selalu meminta kepada

Allâh, supaya Dia memberikan *hasanah* di dunia dan *hasanah* di akhirat nanti, yang memang diajarkan oleh Allâh kepada kita untuk selalu dibaca dan diamalkan. Pemahaman ini diambil dari firman-Nya (Q. 2. al-Baqarah: 201):

رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾

Artinya: *Hai Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan peliharalah kami dari siksa neraka."*

Hasanah di dunia, manakala kita mendapatkan nikmat yang banyak ketika hidup di alam *fanâ`* ini, seperti nikmat beragama, beriman kepada Allâh dengan benar, mencintai-Nya dengan tulus dan ikhlas, selalu merindukan-Nya, dan tetap ridha kepada-Nya, kemudian nikmat berakal, nikmat kesehatan fisik dan mental, nikmat kedamaian dalam keluarga, kedamaian dalam hidup bertetangga dan bernegara, dan nikmat rezeki yang halal, termasuk manakala kita mendapat petunjuk untuk melakukan amal saleh, mencintai kebaikan, berakhlak mulia dan melakukan *amar-ma'rûf nahyi-munkar.* Sedangkan *hasanah* di akhirat adalah manakala kita masuk surga dan mendapatkan berbagai nikmat di akhirat, berupa tinggal bersama para Nabi, *şiddîqîn,*

syuhadâ` dan orang-orang saleh di sana. *Hasanah* di akhirat juga manakala kita bertemu dengan Allâh, baik dengan cara memandang zat-Nya secara langsung, atau memandang cahaya-Nya dengan penuh kedamaian dan ketenteraman atau dengan cara yang tidak kita ketahui, yang dalam studi ilmu kalam dikenal dengan istilah *bi lâ kaifa*.

Untuk memahami dan memperoleh *hasanah* tersebut, baik di dunia maupun di akhirat, adalah dengan mengamalkan ajaran-ajaran agama yang terdapat dalam muatan-muatan dalam *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur`ân dan hadîts. Dalam memahami *naṣṣ-naṣṣ* tersebut terkadang dapat secara langsung diperoleh melalui ungkapan-ungkapan literal, dan terkadang melalui konsep *istidlâl* atau *dilâlah,* yakni pencarian makna di balik ungkapan-ungkapan *naṣṣ* tersebut. Pemahaman untuk mengambil makna (*idrâk al-ma'nâ*) tentu saja haruslah dilakukan dengan menggunakan metode, proses dan prosedur tertentu, yang dalam filsafat ilmu disebut epistemologi, dan dikaitkan dengan pertimbangan situasi kontekstual (*qarâ`in ahwâl*), baik individu maupun sosial.

Tafsiran dan pemahaman dengan meode-metode tertentu dianggap sangat penting bagi umat Isam. Sebab, di satu sisi kita tidak boleh mengubah atau mengganti ayat-ayat Al-Qur`ân dan hadîts-hadîts Nabi yang *ṣahih* tentunya; tetapi di sisi lain kita dapat memperlakukannya secara dinamis, dan tetap hidup, sehingga Al-Qur`ân dan juga hadîts tersebut tetap menjadi pedoman dan acuan dasar bagi umat Islam

sepanjang masa dalam berprilaku. Dengan cara semacam inilah bidang-bidang yang menjadi prinsip-prinsip dari teori maqâşid, yang esensinya adalah kemaslahatan-kemaslahatan (*al-maşâliḥ*), dapat diwujudkan.

DASAR-DASAR PERUMUSAN TEORI MAQÂṢID

Allâh mengutus Nabi Muhammad saw. untuk menyampaikan ajaran-ajaran tentang akidah, akhlak, hukum, pendidikan dan lain-lain yang menjadi kebutuhan manusia, yang aturan-aturan dasarnya tertuang dalam Al-Qur`ân dan hadîts, termasuk dasar-dasar tentang perumusan teori maqâṣid. Secara umum, dua dasar pokok tersebut adalah sebagai penopang kokoh (*al-matîn*) dan penyangga utama (*al-'umdah*), pedoman dasar manusia, terutama kaum muslimin, untuk mewujudkan kebaikan atau kemaslahatan bagi alam semesta, tidak hanya manusia tetapi juga binatang dan tumbuh-tumbuhan. Inilah alasan umum Nabi diutus di muka bumi. Firman Allâh (Q. al-Anbiyâ`: 107), yang berbunyi:

وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧

Artinya: *"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam."*

Imâm asy-Syaukânî dalam kitab *Fath al-Qadîr* (1964. 3: 430), yang diikuti oleh Şiddîq ibn Hasan dalam tafsir *Fath al-bayân fî Maqâṣid al-Qur`ân* (1995. 8: 381) telah menafsirkan ayat di atas dengan mengungkapkan: *"Dan Kami (Allah) tidak mengutusmu (Muhammad) karena suatu alasan apapun, melainkan untuk menjadi rahmat Kami (Allah) yang luas, maka sesungguhnya apa yang Kami kirim adalah menjadi sebab untuk kebahagiaan dua negeri"*, yakni kebahagiaan di dunia ini dan di akhirat nanti. Senada dengan ini, Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûṭi dalam buku *Nazhariyah al-Maslahah*, mengatakan, bahwa kata رحمة dalam ayat di atas memberi pemahaman yang bersifat umum, dan dijadikan sebagai alasan umum (*'illah 'âmmah*) Nabi Muhammad saw. diutus, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, terutama orang-orang *mukallaf* dan mencegah kemafsadatan dari mereka, baik di dunia yang *fanâ`* ini maupun di alam *baqâ`* nanti (al-Bûṭi, 2000: 70-71). Ringkasnya, menurut tiga ulama besar di atas, bahwa alasan umum Allâh mengutus Nabi Muhammad adalah untuk membawa rahmat, berupa kemaslahatan dan kebahagiaan manusia di dunia ini dan di akhirat nanti (*lisa'âdah al-basyar fi ma'âsyihim wa ma'âdihim*), sebagai *core* dari esensi maqâṣid.

Untuk 'merespons' pesan Allâh dalam ayat di atas, dan tentu saja pesan-pesan-Nya yang lain, maka Nabi memberikan pedoman dasar dalam bergaul dan berinteraksi sosial supaya terwujud kemaslahatan, berupa hubungan yang baik dan harmonis, seperti

dinyatakan dalam sebuah hadîts dari Ibn ʻUmar yang diriwayatkan oleh ibn Mâjah, ad-Dâr Quṭnî, dan lain-lain, mengatakan, sebagai berikut:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Artinya: *"Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membayakan orang lain."*

Ungkapan *"tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain"* ini, tentunya dimaksudkan bahwa dalam bergaul, bebuat, bersikap dan berinteraksi sosial, umat manusia, baik muslim maupun non-muslim, tidak terganggu dan tidak saling menggangu antara satu sama lain, antara satu kelompok dengan kelompok yang lain, dalam rangka mewujudkan kemaslahatan bersama. Terkait dengan hadîts di atas, ʻAbd ar-Rahmân dalam buku *al-Maṣlahah al-Mursalah fî at-Tasyrî' al-Islâmî*,, mengemukakan bahwa kata الضَّرَرُ berarti membahayakan orang lain untuk kemanfaatan bagi pelaku atau pembuat bahaya itu. Sedangkan kata الضِّرَارُberarti membahayakan orang lain tanpa ada kemanfaatan yang akan kembali kepada pelakunya (ʻAbd ar-Rahmân, 1980: 74).

Terlepas dari itu, substansi hadîts tersebut mengajarkan kepada kita supaya saling menjaga, tidak saling meyakiti, tidak saling menuduh, tidak saling memfitnah, tidak saling membahayakan sesama muslim maupun mulim-non muslim secara timbal balik;

Sebaliknya, saling menghormati, saling menjaga, saling membantu dan saling memberi kemanfaatan, antara sesama manusia, baik dengan perkataan, sikap maupun dengan perbuatan, bahkan tidak membalas kejahatan yang telah dilakukan orang lain kepada kita, sekalipun ini tentunya sikap yang sangat ideal, merupakan implementasi dari hadîts: *Ahsin ilâ man asâ`a ilaika.* Artinya: Berbuat baiklah kepada orang yang telah berbuat jahat kepadamu.

Berdasarkan muatan ayat yang mengatakan bahwa `*Nabi diutus sebagai rahmat bagi alam semesta'* dan pesan hadîts yang mengatakan *'tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain'* seperti telah dikemukakan di atas, maka para ulama telah merumuskan teori maqâṣid. Tentu saja masih banyak lagi dalil-dalil lain yang mendukung perumusan teori maqâṣid tersebut, selain dari dua dalîl yang telah dikemukakan. Saya telah mengkompilasi dalil-dalil yang telah dikemukakan para ulama, seperti tertuang dalam buku yang berjudul *al-Qawâ'id al-Maqâṣidiyah*: Kaidah-Kaidah Maqâṣid (Ibrahim, 2019: 8-43). Teori maqâṣid yang dirumuskan para ulama itu dapat menjadi acuan dan perluasan makna (*tausi'ah al-ma'nâ*) ketika melakukan kajian dan mendiskusikan ajaran-ajaran Islam, turutama aspek aplikatif dari berbagai cabang ajaran tersebut. Tidak hanya itu, teori maqâṣid juga menjadi media dalam menganalisis berbagai macam perkembangan peradaban yang dihadapi dan dialami masyarakat, di samping menjadi tolok ukur dalam memberikan respons atau

menilai sesuatu, termasuk tentang pemikiran yang progresif.

Menurut para ulama, bahwa esensi maqâṣid adalah kemaslahatan-kemaslahatan (*mâhiyah al-maqâṣid hiya al-mâṣali<u>h</u>*), baik sifatnya *jalb al-manfa'ah* (mendatangkan kemanfaatan bagi hamba Allâh) maupun *daf'u al-madharrah* (menolak kemudharatan atau bahaya), baik di dunia ini maupun di akhirat nanti. Formulasi atau rumusan esensi maqâṣid tersebut disimpulkan dari *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur`an dan Sunnah Nabi, yang mereka pahami darinya, melalui berbagai metode yang tidak keluar dari koridor yang dibenarkan, dengan prinsip umum tidak bertentangan dengan dasar-dasar syarî'ah (*mâ lam yata'âradh ma'a uṣûl asy-syarî'ah*). .

Dari pernyataan-pernyataan yang masih terlihat abstrak di atas, dapat dikonkretisasi menjadi ungkapan teori maqâṣid sebagai berikut: Semua hal yang mendatangkan kebaikan dan atau menolak kerusakan, baik datang dari dalam maupun dari luar Islam, selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar syarî'ah, adalah esensi maqâṣid, berupa kemaslahatan (*al-maṣla<u>h</u>ah*) yang dapat dipertimbangkan. Dasar-dasar syarî'ah dimaksud adalah ayat-ayat Al-Qur`ân dan <u>h</u>adîts Nabi. Ketika dalam pemahaman para ulama, dasar-dasar tersebut terlihat kontradiksi (*at-ta'ârudh*), maka kita melakukan pilihan melalui metode *tarjîh* yang dinamis (tanpa terikat secara kaku dengan metode madzhab tertentu) dengan mempertimbangkan situasi kontekstual (*qarâ`in a<u>h</u>wâl*). Pencarian esensi maqâṣid dilakukan

melalui pemahaman terhadap penjelasan *naṣṣ-naṣṣ* hukum (aturan-aturan) yang dipahami secara kebahasaan atau literal, melalui *'illah-'illah* hukum, atau melalui hikmah-hikmah, seperti akan dirinci dalam catatan yang akan datang. Selanjutnya, teori maqâṣid yang masih terlihat abstrak dapat dikonkretisasi menjadi suatu ungkapan teori maqâṣid yang berbunyi: Setiap sesuatu itu (perkataan, perbuatan atau persitiwa) pasti ada unsur-unsur maslahat dan mafsadat, baik mendahului, berbarangan atau mengiringinya, baik di dunia saat ini maupun di akhirat nanti.

Secara garis besar (*ijmâli*), ada dua cara yang dapat dilakukan untuk mewujudkan esensi maqâṣid, yaitu: *Pertama,* dilihat dari aspek *min jânib al-wujûd* atau dengan cara mewujudkan esensi maqâṣid, yaitu memelihara dan melaksanakan perintah-perintah atau anjuran-anjuran, baik langsung atau tidak langsung, sehingga terwujud kemaslahatan. *Kedua*, kebalikannya, yaitu dilihat dari aspek *min jânib al-'adam* atau dengan cara meniadakannya, yaitu meninggalkan larangan-larangan atau kejahatan-kejahatan atau melakukan pencegahannya, yang dengan itu juga berarti mendatangkan kemaslahatan. Dua cara tersebut dapat diarahkan dan diaplikasilan kepada aspek ibâdah, aspek muâmalah dan aspek adat atau budaya secara umum, dalam rangka mewujudkan esensi maqâṣid, berupa kemaslahatan- kemaslahatan, dengan memelihara prinsip-prinsip maqâṣid itu sendiri.

Ada lima prinsip umum (*al-kulliyât al-khams*) yang harus dipelihara dan diperhatikan dalam teori maqâṣid, supaya terwujud kemaslahatan. Jika tidak, maka kemafsadatan yang akan didapatkan. Lima prinsip untuk mewujudkan kemaslahatan dimaksud adalah: (1) memelihara agama (*hifzh ad-dîn*), (2) memelihara diri atau hidup (*hifzh an-nafs*), (3) memelihara akal (*hifzh al-'aql*), (4) memelihara keluarga (*hifzh an-nasl*), dan (5) memelihara harta (*hifzh al-mâl*). Prinsip-prinsip ini ada yang sangat berkaitan dengan suatu persoalan secara *musytarak* (bersama-sama) dan terkadang hanya sebagian saja. Tetapi, dalam setiap persoalan pastilah dapat di-*refer* kepada prinsip-prinsip ini, secara bersama-sama atau beberapa atau salah satunya, tidak ada yang lepas darinya, baik secara tegas maupun melalui perluasan makna.

Dari lima prinsip maqâṣid di atas, ada lima catatan penting yang perlu dikemukakan untuk didiskusikan, yaitu:

Pertama, bahwa prinsip "memelihara keturunan" dibahasakan atau diistilahkan oleh para ulama secara berbeda, tetapi dengan makna yang sama. Imâm al-Ghazâlî, Imâm al-Âmidî, Imâm asy-Syâṭibî dan Imâm az-Zarkasyî menyebutnya *hifzh an-nasl*. Sedangkan Imâm as-Subkî, Imâm at-Ṭufî, Imâm ar-Râzî dan Imâm al-Qarâfî menyebutnya dengan istilah *hifzh an-nasab*.

Kedua, ada ulama yang menambahkan prinsip memelihara kehormatan (*hifh al-'aradh*), namun sebenarnya ini dapat dimasukkan ke dalam prinsip *hifzh*

an-nasl mengingat memelihara kehormatan tersebut adalah bagian dari memelihara keturunan. Kemudian ada lagi yang menambahkan memelihara atau melestarikan lingkungan alam (*ḥifzh al-bî`ah*), namun ini sesungguhnya dapat dimasukkan ke dalam prinsip *ḥifzh al-mâl*, karena alam lingkungan, termasuk wilayah negara, adalah bagian dari harta kekayaan manusia yang harus dipelihara dan dilestarikan, di samping untuk dimanfaatkan secara tepat.

Ketiga, terkait dengan istilah *al-ḥifzh* atau "memelihara" dalam lima prinsip maqâṣid di atas, dapat dipahami dalam konteks *min jânib al-wujûd* dan *min jânib al-'adam*. Dalam konteks *min jânib al-wujûd,* istilah 'memelihara' itu berarti: menerima, mewujudkan, melakukan, melaksanakan, menambah atau meningkatkan hal-hal yang bermanfaat atau maslahat bagi umat manusia, dan yang semakna dengan itu, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti, selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar syarî'ah (*mâ lam yata'âradh ma'a uṣûl asy-syarî'ah*). Sedangkan dalam konteks *min jânib al-'adam*, istilah 'memelihara' itu berarti: menolak, mencegah, tidak mewujudkan, tidak melakukan, melarang, tidak menambah atau tidak meningkatkan hal-hal yang mafsadat, berbahaya atau tidak bermanfaat dan yang semakna dengan itu.

Keempat, tentang urutan lima prinsip maqâṣid. Dalam hal ini, terjadi variasi pendapat para ulama. Imâm Al-Ghazâlî, baik dalam *al-Mustaṣfâ* (t.t. 1: 287) maupun dalam *Syifâ` al-Ghalîl* (t.t.: 160) menyusun urutannya

sebagai berikut: memelihara agama, memelihara diri atau hidup, akal, keturunan, dan harta. Imâm al-Âmidî dalam *al-Iḥkâm fi Uṣûl al-Aḥkâm* menyusun urutannya sebagai berikut: memelihara agama, diri atau hidup, keturunan, akal dan harta (al-Âmidî, 1982: 275). Imâm asy-Syâṭibî meletakkan susunannya secara dinamis, yaitu: dalam *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syarî'ah* juz` 1 (1977. 1: 1) ia mengurutkannya: memelihara agama, diri atau hidup, keturunan, harta dan akal. Sementara dalam kitab yang sama juz` yang berbeda, ia menyusunnya: memelihara agama, diri atau hidup, akal, ketutunan dan memelihara harta (asy-Syâṭibî, 1977. 3: 47). Terlepas dari variasi di atas, secara teoritis, pada prinsipnya para ulama *uṣûl al-fiqh* telah sepakat pendapat bahwa prinsip memelihara agama (*ḥifzh a-dîn*) ditempatkan pada urutan pertama.

Kelima, ada pemikir yang membolehkan untuk mendahulukan salah satu empat prinsip maqâṣid (memelihara diri atau hidup, akal, keturunan, dan memelihara harta) atas memelihara agama. Alasannya, karena pada kenyataan aturan hukum syarî'ah, bahwa orang sakit atau dalam perjalanan (*as-safar*) dibolehkan *rukhṣah* sholat, *rukhṣah* sholat jum'at, *rukhṣah* puasa, dalam rangka memelihara diri atau memelihara hidup. Sebaliknya, ada pemikir hukum yang menolak pemikiran di atas, dengan alasan bahwa keringanan semacam itu bukan berarti mendahulukan memelihara diri (hidup) atas agama, melainkan suatu *rukhṣah* yang memang telah dijelaskan dalam *naṣṣ-naṣṣ*. Sebagai ilustrasi,

umpamanya, apakah kita mendahulukan makan untuk memelihara diri (memelihara hidup) dari sholat, atau kita mendahulukan sholat dari makan, dalam rangka memelihara agama? Di sinilah saya sering mengemukakan tentang perlunya pertimbangan situasi kontekstual (*qarâ`in a<u>h</u>wâl*) dalam penetapan suatu aturan hukum, terutama tataran penerapan atau aplikasinya.

NO SMOKING!
LAPOR!

Seperti telah dikemukakan, bahwa esensi maqâṣid itu adalah kemaslahatan (*al-maṣlaḫah*) sebagai lawan dari kemafsadatan (*al-mafsadah*). Kategori-kategori kemaslahatan dalam kajian tentang teori maqâṣid ini, dapat dilihat dari aspek pengakuan *asy-Syâri"* (Pembuat aturan hukum), yang oleh para ulama dapat dibagi kepada tiga kategori kemaslahatan, yaitu:

1. Disebut *maṣlaḫah mu'tabarah*

Maṣlaḫah mu'tabarah, yaitu kemaslahatan yang keberadaanya diakui oleh *asy-Syârî* melalui *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur`ân dan ḫadîts, termasuk ijmâ' ulama. Kemaslahatan dari aspek *min jânib al-wujûd,* seperti kemaslahatan dalam perintah sholat, kemaslahatan dalam perintah puasa bulan ramadhân, demikian juga kemaslahatan dalam perintah zakat. Sedangkan dari aspek *min jânib al-'adam*, umpamanya keharaman hukum pemanfaatan daging babi, karena ada *naṣṣ*-nya yang jelas melarang hal itu (Q. S. al-Mâ`idah: 3). Contoh lain, keharaman hukum melakukan zina yang juga dengan tegas disebutkan dalam *naṣṣ* (Q. S. al-Isrâ`: 32). Untuk mewujudkan kemaslahatan dari

aspek *min jânib al-wujûd* maka sesuatu itu hendaklah dilaksanakan; sedangkan untuk mewujudkan kemaslahatan *min jânib al-'adam* maka sesuatu itu hendaklah ditinggalkan, dilarang atau dicegah.

2. Disebut *maṣlaḥah mulghâ*

Maṣlaḥah mulghâ yaitu kemaslahatan yang diklaim oleh manusia, tetapi tidak diakui oleh *asy-Syâri'*, karena bertentangan dengan *naṣṣ-naṣṣ*, baik ayat-ayat Al-Qur`ân atau hadîts-hadîts Nabi. Umpamanya, menetapkan pendistribusian warisan yang besarannya sama antara laki-laki dan perempuan bersaudara, dengan alasan ibu dan bapaknya adalah sama, sehingga terwujud kemaslahatan berupa keadilan (al-Kailânî, 2000: 154). Klaim maslahat semacam ini bertentangan dengan ayat Al-Qur`ân yang jelas (Q. an-Nisâ`: 11). Ini kalau pembagian warisan tersebut memang dilakukan dengan hukum *farâ`idh*, bukan dengan cara lain, umpamanya dengan cara musyâwarah.

Contoh lain adalah fatwa Yahya ibn Yahya ibn Katsîr al-Laitsî yang ditujukan kepada Amîr 'Abd ar-Rahmân ibn al-Hâkim al-Amawî yang melakukan aktivitas reproduksi (*jimâ'*) dengan *jâriyah*-nya di siang hari bulan Ramadhân. Fatwa tersebut mewajibkan sang Amîr berpuasa dua bulan berturut-turut, secara terus-menerus (*syahrain mutatâbi'ain*). Fatwa ini bertentangan dengan *naṣṣ,* yang secara struktur menjelaskan urutan penyebutannya dalam *naṣṣ*,

sehingga pengamalannya harus dilakukan secara berurutan sesuai penyebutannya tersebut, yaitu: memerdekakan hamba, jika tidak mampu maka barulah berpuasa selama dua bulan secara terus-menerus, dan memberi makan orang miskin (*iṯ'âm masâkîn*). Ketika al-Laitsî ditanya tentang klaim maslahat dari fatwanya itu, maka ia menjawab "Kalau seandainya saya memfatwakan "memerdekakan hamba", maka dikhawatirkan sang Amîr akan beterusan melakukan aktivitas reproduksi di siang hari bulan Ramadhân, lalu setelah itu ia memerdekakan hamba, sebab dia seorang penguasa yang kaya, sehingga mudah sekali untuk melelakukan itu. Oleh karena itu, saya (kata al-Laitsî) memfatwakan sanksi hukum yang lebih berat, supaya dia tidak lagi melakukan larangan di siang hari bulan ramadhân itu (al-Kailânî, 2000: 156).

3. Disebut *maṣlaḫah mursalah*

Maṣlaḫah mursalah, yaitu kemaslahatan yang tidak ada dalîl partikular (*juz`iyah*) atau dalîl khusus, baik yang mengakui atau yang mengabaikannya. Dengan ungkapan lain, dalîl partikular atau dalîl khusus yang mengakui keberadaannya tidak ditemukan; demikian juga dalîl yang menolaknya tidak ditemukan. Tetapi, apabila dilakukan maka akan membawa manfaat lebih besar dan menolak mudharat. Umpamanya, pembukuan Al-Qur`ân yang dilakukan Khalîfah 'Umar bersama Abû Bakar dan

dilanjutkan oleh Khalîfah Utsmân ibn Affân, pengaturan lalu lintas jalan raya dengan berbagai aturan, seperti *traffic light* dan *e-tilang*, untuk mencegah kecelakaan; memelihara kehidupan diri seseorang atau kelompok orang, supaya tidak hilang nyawa dengan sia-sia atau rusak anggota tubuh; pengaturan administrasi peradilan, administrasi keuangan, pembukaan atau pendirian sekolah-sekolah, perguruan tinggi, unversitas, lembaga-lembaga kursus dan pelatihan, pendirian yayasan pendidikan, yayasan sosial, dan lain-lain yang tidak ditemukan dalîl-dalîl partikular atau dalîl khusus yang menunjukkannya, melainkan melalui pemikiran ulama berdasarkan pemahaman mereka terhadap dalîl-dalîl umum, dan manakala dilakukan, maka memang akan sangat bermanfaat (al-Kailânî, 2000: 156).

Terkait dengan cakupan maslahat sebagai esensi maqâṣid, maka dapat dibagi menjadi tiga kategori, yaitu: *Pertama*, disebut *al-maṣlaḥah al'âmmah*, yaitu kemaslahatan umum yang sifatnya bertingkat dari yang umum sampai yang paling umum, baik terkait dengan masalah kekeluragaan, kekerabatan, kemasyarakatan, kemanusiaan, menegakkan persamaan, kebebasan, perasaudaraan dan keadilan antara sesama manusia, sebagai makhluk Allâh yang mulia. Inilah sesungguhnya yang menjadi fokus utama kajian para ahli, ketika membicarakan masalah maqâṣid. *Kedua,* disebut *al-maṣlaḥah al-'khâṣṣah*, yaitu kemaslahatan khusus, yang terkait dengan

bidang-bidang dan kelompok-kelpompok tertentu, baik terkait dengan masalah hukum keluarga, transaksi-transaksi kekuangan, masalah kerja dan jasa, masalah *tabarru'*, masalah sanksi-sanksi hukum. *Ketiga*, disebut *al-maṣlaḥah al-juz`iyah*, yaitu kemaslahatan partikular, yang terkait dengan setiap rincian dari hukum *taklîfî* dengan lima pola hukum fiqih, yaitu wajib, haram,sunat atau nadab, makruh, mubah atau kebolehan; dan hukum *wadh'î*, seperti *sabab*, *syarat*, *mâni', ṣah, bâṭil*, dan lain-lain. Terlepas dari itu, ketiga kategori maslahat tersebut adalah esensi-esensi dari maqâṣid, sesuai dengan kategorinya itu (Ibrahim, 2019: 63-64).

Menurut para ulama *uṣûl al-fiqh*, masing-masing esensi maqâṣid, berupa kemaslahatan-kemaslahatan dalam lima prinsipnya yang telah dikemukakan di atas, dapat dibagi menjadi tiga tingkatan (*tsalâtsu marâtib*), seperti dikemukakan umpamanya oleh Imâm asy-Syâṭibî (1977. 2: 11), seorang ulama yang oleh pemikir modern dan kontemporer dianggap pemikir utama tentang teori maqâṣid, yaitu:

1. Disebut *maṣlaḥah dharûriyah* (primer)

Maṣlaḥah dharûriyah (primer), yaitu sesuatu yang mesti ada untuk tegaknya kemaslahatan di dunia dan akhirat. Jika tidak, maka kemaslahatan dunia tidak akan berlangsung secara *istiqâmah* (mantap), akan rusak, kacau, bahkan dapat kehilangan nyawa; dan di akhirat tidak akan selamat, tidak akan mendapat *ni'mat*, dan kembali kepada Tuhan dalam keadaan menyesal. Ungkapan asli dari Imâm asy-Syâṭibî dari terjemahan di atas adalah:

الضَّرُوْرِيَّاتُ : هِيَ الَّتِي لَابُدَّ مِنْهَا فِي قِيَامِ مَصَالِحِ الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا، بِحَيْثُ إِذَا فَقَدَتْ لَمْ تَجْرِ مَصَالِحُ الدُّنْيَا عَلَى اسْتِقَامَةٍ، بَلْ عَلَى فَسَادٍ وَتَهَارُجٍ وَفُوْتِ حَيَاةٍ، وَفِي الْأُخْرَى فُوْتُ النَّجَاةِ وَالنَّعِيْمِ، وَالرُّجُوْعُ بِالْخُسْرَانِ الْمُبِيْنِ

Beberapa contoh dari tingkatan *dharûriyah,* dari aspek *min jânib al-wujûd*, dapat dikemukakan sebagai berikut: Untuk memelihara agama (*ḥifzh ad-dîn*), syarî'ah menyuruh kita mempercayai atau meyakini muatan-muatan dalam rukun imân dan mengamalkan muatan-muatan dalam rukun Islâm, serta berdakwah. Ini terkait dengan aspek ibadah. Untuk memelihara hidup atau memelihara diri (*ḥifzh an-nafs*) dan juga akal (*ḥifzh al-'aql*) secara bersamaan, syarî'ah menyuruh kita mengkonsumsi makanan dan minuman yang halal, berpakaian, menyuruh kita bertempat tinggal. Ini tentunya terkait dengan persoalan adat. Kemudian, untuk memelihara keturunan (*ḥifzh a-nasl*) dan harta (*ḥifzh al-mâl*) secara bersamaan, syarî'ah mengajarkan aturan-aturan terkait dengan mu'âmalah atau hubungan kemasyarakatan dan kebendaan, seperti pernikahan dan kepemilikan harta secara halal.

Selanjutnya, tingkatan *dharûriyah* dengan cara *min jânib al-'adam,* umpamanya untuk memelihara agama (*ḥifzh ad-dîn*), syarî'ah melarang perbuatan *bid'ah,* menolak dan menentang orang yang ingin merusak agama, bila perlu dengan jihad depensif. Untuk memelihara hidup manusia (*ḥifzh an-nafs*), syarî'ah melarang seseorang atau kelompok orang melakukan pembunuhan sengaja tanpa *ḥaqq*. Apabila terjadi, maka pelakunya diberi sanksi *qiṣâṣ* setelah memenuhi berbagai syarat atau ketentuannya. Masih dalam rangka memelihara hidup manusia, syarî'ah mengharamkan seseorang menjatuhkan diri dalam kehancuran (*at-tahlukah*) atau membuat kehancuran hidup seseorang, seperti seperti melakukan bunuh diri, menyiksa anggota tubuh, dan lain-lain. Kemudian, untuk memelihara akal (*ḥifzh al-'aql*) syarî'ah melarang umat Islam mengkonsumi khamar dan segala jenis makanan dan minuman yang memabukkan. Oleh karena itu, pelakunya diberi sanki hukum *ḥadd* (sanksi hukum yang telah ditentukan berdasarkan dalîl-dalîl partikular). Selanjutnya, untuk memelihara keturunan (*ḥifzh an-nasl*), syarî'ah tidak membolehkan seseorang melakukan perzinaan, seks bebas, atau menuduh isteri berzina tanpa ada bukti yang akurat, karena akan merusak kehormatan dan mengakibatkan hilangnya *nasab* seorang anak yang dilahirkan. Oleh karena itu, pezina dan penuduh diberi sanksi hukum *ḥadd*. Untuk memelihara harta (*ḥifz al-mâl*), syarî'ah melarang seseorang melakukan pencurian, perampasan harta

orang lain. Oleh karena itu, syarî'ah memberi aturan sanksi hukum terhadap pelaku pencurian atau perampasan tersebut dengan sanksi hukum *ḥadd*. Masih dalam rangka memelihara harta, syarî'ah juga mengharamkan perbuatan riba`, dan mendapatkan harta dengan cara yang tidak halal lainnya, seperti menipu atau menzalimi orang lain.

2. Disebut *maṣlaḥah ḥâjiyah* (skunder)

Maṣlaḥah ḥâjiyah (skunder), yaitu sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk mewujudkan keluasan maslahat atau menghilangkan kesempitan yang biasanya akan membawa kepada kesulitan. Maka, apabila tidak terpelihara atau tidak terwujud, maka orang-orang *mukallaf* akan mengalami kepicikan dan kesulitan, tetapi secara umum tidak sampai kepada kerusakan dalam menjalani kehidupan seperti pada tingkatan pertama atau *dharûriyah*. Ungkapan asli Imâm asy-Syâṭibi dari terjemahan bebas di atas adalah:

الْحَاجِيَّاتُ : إِنَّهَا مُفْتَقَرٌ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ التَّوْسِعَةُ وَرَفْعُ الضِّيِّقِ الْمُؤَدِّيْ فِى الْغَالِبِ إِلَى الْحَرَجِ وَالْمَشَقَّةِ اللّاحِقَةِ بِفُوْتِ الْمَطْلُوْبِ، فَإِذَا

لَمْ تُرَاعَ دَخَلَ عَلَى الْمُكَلَّفِيْنَ عَلَى الْجُمْلَةِ الْحَرَجُ وَالْمَشَقَّةُ، وَلَكِنَّهُ لَا يَبْلُغُ مَبْلَغَ الْفَسَادِ الْعَادِي الْمُتَوَقِّعِ فِي الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ

Tingkatan *ĥâjiyah,* dari aspek *min jânib al-wujûd*, dapat dicontohkan sebagai berikut: Untuk memelihara agama (*ĥifzh ad-dîn*), syarî'ah mengajarkan *rukhshah* (kemurahan) dan *takhfîf* (keringanan) dalam menjalankan kewajiban ketika mengalami kesulitan (*al-masyaqqah*). Umpamanya, seseorang dibolehkan tidak berpuasa bulan ramadhân karena ia sedang dalam keadaan sakit atau dalam perjalanan (*as-safar*); kemudian dibolehkan meng-*qaṣar* sholat wajib, karena ia sedang dalam perjalanan (*as-safar*), dan juga seseorang dibolehkan bertayammum, ketika ia tidak mendapatkan air atau tidak dapat menggunakan air. Ini tentu saja terkait dengan masalah ibâdah dan adat. Masih tingkatan *ĥâjiyah,* dari aspek *min jânib al-wujûd,* syarî'ah membolehkan berburu binatang yang halal, menikmati makanan yang enak, lezat dan bergizi, syarî'ah menyuruh kita untuk bergaul dan berinteraksi dengan masyarakat secara baik, ini terkait dengan persoalan adat dan budaya. Lalu, syarî'ah membolehkan kita melakukan jual-beli, termasuk jual-beli *salam* (jual-beli dimana barang yang dibeli akan

diserahkan kemudian setelah pembayaran dilakukan) dan jual-beli *istiṣnâ'* (jual-beli indent, yakni harga diserahkan terlebih dahulu, sedangkan barangnya masih dipesan, baru akan dibuatkan). Demikian juga, syarî'ah membolehkan *musâqah* atau paroan lahan pertanian*,* baik dalam bentuk *muzâra'ah* (benihnya dari petani atau penggarap) maupun dalam bentuk *mukhâbarah* (benihnya dari pemilik lahan), dan transaksi-transaksi yang halal lainnya. Ini tentu saja terkait dengan bidang mu'âmalah.

Selanjutnya, tingkatan *ḥâjiyah* dari aspek *min jânib al-'adam,* umpamanya syarî'ah tidak membolehkan seseorang melakukan pembunuhan secara *khilâf* atau tersalah, sebab itu harus sangat berhati-hati dalam bertindak, dengan mempertimbangkan bahaya yang akan menimpa orang lain. Oleh karena itu, syarî'ah tidak menetapkan hukum *qiṣâṣ* kepada pelakukan pembunuhan secara *khilaf*, melainkan hanya pembayaran denda (*diyât*). Kemudian, syarî'ah melarang seseorang melakukan perusakan harta benda milik orang lain. Oleh karena itu, kalau terjadi maka pelakunya harus membayar ganti rugi. Selanjutnya, syarî'ah memberikan hak pengampunan kepada wali pihak yang terbunuh supaya tidak dilakukan hukuman *qiṣâṣ*, syarî'ah juga melarang seorang hakim menjatuhan hukuman *ḥadd*, ketika perkaranya masih syubhat. Ini terkait dengan persoalan *'uqûbat* atau sanksi-sanksi hukum.

3. Disebut *maṣlaḥah taḥsîniyah*

Maṣlaḥah taḥsîniyah atau *takmîliyah* (tertier), yaitu kebutuhan mewah, etis dan aksesoris, yakni melakukan sesuatu yang dipandang baik menurut adat-istiadat yang berlaku dalam suatu komunitas, baik *al-'âdah al-mustaqirrah* atau *al-´ âdah al-mustamirrah*; dan betindak sesuai dengan akhlak mulia ((*maḥâsin al-'adât wa makârim al-akhlâq*). Ungkapan asli Imâm asy-Syâṭibi dari terjemahan bebas di atas adalah:

التَّحْسِيْنِيَّاتُ:فَمَعْنَاهَاالْأَخْذُبِمَا يَلِيْقُ مِنْ مَحَاسِنِ الْعَادَاتِ وَتَجَنُّبِ الْأَحْوَالِ الْمُدَنَّسَاتِ الَّتِي تَأْنِفُهَا الْعُقُوْلُ الرَّاجِحَاتُ، وَيَجْمَعُ ذَالِكَ قِسْمُ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ

Contoh-contoh dalam tingkatan *taḥsîniyah* dari aspek *min jânib al-wujûd* adalah sebagai berikut, yaitu : syarî'ah mewajibkan kita bersuci dari najis-najis *ḥissî* (yang tampak) dan najis *ma'nawî* (yang tidak tampak), mewajibkan kita menutup aurat, berhias ketika hendak pergi ke masjid, menjalankan amalan-amalan sunnat dan bersedekah kepada orang-orang yang membutuhkan. Ini tentu saja berkaitan dengan

masalah ibâdah. Selanjutnya, sopan santun dalam bergaul dan melakukan aktivitas makan dan minum. Ini masuk dalam bidang âdat dan buaya. ,

Selainjutnya, dari aspek *min jânib al-'adam*, syarî'ah melarang kita berlebih-lebihan dalam makan dan minum, melarang makan dan minum dari sesuatu yang najis dan atau menjijikkan, syarî'ah melarang kita melakukan jual-beli dengan cara menipu, menimbun (*ihtikâr*), menghadang pedagang dari luar kota (*talaqqî ar-rukbân*), dan syarî'ah melarang kita melakukan jual-beli barang yang najis. Ini tentu saja terkait dengan bidang muâmalah. Demikian juga, syarî'ah melarang para tentara membunuh kaum wanita, para jompo, anak-anak, dan para ahli agama, pada saat peperangan sedang berlangsung. Ini terkait dengan masalah *uqûbat*.

Pada dasarnya, menurut para ulama *uṣûl al-fiqh* yang mendalami kajian tentang maqâṣid, seperti dikemukakan oleh Yahya dan Fatchurrahman (1993: 337-338) dan Ibrahim (2019: 149-152), bahwa tingkatan *dharûriyah* adalah pokok (*adh-dharûrî aṣlun*), tingkatan *ḥâjiyah* adalah pelengkap tingkatan *dharûriyah*, dan tingkatan *taḥsîniyah* atau *takmîliyah* adalah pelengkap tingkatan *ḥâjiyah*. Dalam ungkapan mereka disebutkan : *al-ḥâjî mukammil adh-dharûrî wa at-taḥsînî mukammil al-ḥâjî.* Kendatipun demikian, para ulama *uṣûl al-fiqh* juga masih menawarkan unsur-unsur lain yang menjadi pelengkap-penyempurna dari tiga tingkatan esensi maqâṣid yang telah didiskusikan sebelumnya. Hal ini dapat digambarkan sebagai berikut, yaitu:

1. Pelengkap Esensi Maqâṣid *Dharûriyah*:

Pelengkap-penyempurna esensi maqâṣid tingkat *dharûriyah* dapat digambarkan sebagai berikut: Prinsip memelihara agama (*ḥifzh ad-dîn*) dalam tingkat *dharûriyah*, umpamanya adalah: ketika *asy-Syâri'* memerintahkan kaum muslimin untuk sholat, sebagai salah satu rukun Islam yang wajib dilaksanakan, maka

sebagai pelengkap-penyempurna *asy-Syâri'* juga memerintahkan supaya dikumandangkan âzân setelah masuk waktu sholat, dan sholat itu dikerjakan secara berjamâ'ah. Prinsip memelihara hidup atau memelihara diri (*ḥifzh an-nafs*) umpamanya: ketika *asy-Syâri'* menetapkan adanya hukuman *qiṣâṣ* bagi pelaku pembunuhan, maka harus dilengkapi dan disempurnakan dengan berbagai syarat-syarat dan kriteria-kriterianya, termasuk pertimbangan kemungkinan adanya pemaafan dari pihak keluarga korban. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari permusuhan dan dendam kesumat antara pihak keluarga yang pembunuh dan keluarga yang dibunuh, bahkan antara warga masyarakat secara luas. Prinsip memelihara keturunan (*ḥifzh an-nasl*) umpamanya, ketika *asy-Syâri'* menetapkan hukum pernikahan dan mengharamkan perzinaan, maka sebagai usaha preventif untuk mencegah perzinaan, maka sebagai pelengkap *asy-Syâri'* mengharamkan seorang laki-laki dan perempuan yang bukan *maḥram* untuk bersepi-sepi (berkhalwat). Kemudian, prinsip memelihara akal (*ḥifzh al-'ql*) umpamanya, ketika *asy-Syâri'* mengharamkan *khamar*, maka dilengkapi dengan mengharamkannya secara mutlak, bukan hanya banyak dan sampai mabuk, tetapi juga sedikit atau tidak sampai mabuk, mengkonsumsiya tetap diharamkan.

2. Pelengkap Esensi Maqâṣid *Ḥajiyah*:

Pelengkap-penyempurna tingkatan esensi maqâṣid *ḥâjiyah* digambarkan sebagai berikut: Ketika *asy-Syâri'* memberikan kemurahan (*rukhṣah*) dan keringanan (*takhfîf*) kepada orang yang sedang dalam perjalanan (*as-safar*) untuk meng-*qaṣar* sholat, maka kemurahan itu disempurnakan dengan diperbolehkan men-*jama'*-nya, baik *jama' taqdîm* maupun *jama' ta`khîr*. Kemudian, ketika *asy-Syâri'* membolehkan orang tua menikahkan anak yang belum dewasa, maka kebolehan itu disempurnakan dengan memberikan syarat adanya *kafâ`ah* (sepadan) antara anak yang akan dinikahkan itu dengan laki-laki yang menjadi calon suaminya, juga mahanya haruslah mahar *mitsil* (mahar yang nilainya disesuaikan dengan kebiasaan atau kondisi sosial keluarga isteri). Ketika *asy-Syâri'* membolehkan berbagai jenis mu'âmalah (seperti jual-beli, perburuhan, perseroan, perserikatan bagi laba atau bagi hasil dan lain-lain), maka transaksi-transaksi tersebut disempurnakan dengan adanya larangan *bai' al-ma'dûm* (jual-beli barang yang belum ada ketika transaksi dibuat, kecuali *salam* dan *istiṣnâ'* yang memang telah ada dalîl spesifik tentang kebolehannya), dan dilengkapi dengan penyertaan syarat-syarat sah dan tidaknya, sewaktu mengadakan perikatan, yakni ada doumen-dokumen yang diperlukan, termasuk pernyataan tentang konsekuensinya. Hal ini dimaksudkan supaya tidak merugikan salah satu atau kedua belah pihak yang

mengadakan transaksi. Dalam konteks sekarang, adanya kontrak perjanjian kerja dan fakta integritas sangat mendapatkan posisi dalam kajian maqâṣid.

3. Pelengkap Esensi Maqâṣid *Taḥsîniyah*

Pelengkap-penyempurna esensi maqâṣid tingkat *taḥsîniyah* ini, umpamanya: ketika *asy-Syâri'* mewajibkan kaum muslimin untuk bersuci dari najis, maka kewajiban itu disempurnakan dengan aturan-aturan yang disunnatkan dalam melakukan bersuci itu. Kemudian, ketika *asy-Syâri'* mendorong atau memotivasi seseorang supaya suka ber-*infâq*, gemar berderma atau berdonasi, maka ber-*infâq,* berderma atau berdonasi itu disempurnakan dengan meng-*infâq*-kan, mendermakan atau mendonasikan harta yang baik dan halal. Selanjutnya, ketika *asy-Syâri'* menetapkan hukum sunnat menyembelih binatang korban, maka perintah itu disempurnakan dengan penyembelihan binatang yang sehat, baik, dan tidak cacat. Namun, semua itu harus mempertimbangkan situasi kontekstual (*qarâ`in aḥwâl*).

MEDIA-MEDIA (*AL-WASÂIL*) UNTUK MEWUJUDKAN ESENSI MAQÂṢID

Telah didiskusikan, bahwa esensi maqâṣid adalah kemaslahatan. Untuk mencapainya adalah dengan melakukan perintah-perintah *asy-Syâri'* dan menjauhi larangan-larangannya. Kendatipun demikian, melakukan perintah dan meninggalkan larangan itu, sangat terkait dengan media-media (*al-wasâ`il*), yaitu media sebab (*sabab*) dan syarat-syaratnya, juga media kerusakan yang harus ditutup, baik *sadd adz-dzarî'ah* maupun *hîlah*, supaya terwujud esensi maqâṣid tersebut. Inilah yang dimaksud dengan media-media untuk mewujudkan esensi maqâṣid dalam judul tulisan di atas.

Media sebab (*sabab*) dan syarat terangkum dalam suatu kaidah yang berbunyi:

مَا لَا يتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَوَاجِبٌ

Artinya: *"Sesuatu (media) yang tidak sempurna hukum sesuatu yang wajib, kecuali dengan adanya (media) itu, maka suatu media itu wajib pula hukumnya."*

Hukum yang wajib tersebut disebut *musabbab* dan atau *masyrûṭ;* sedangkan media itu disebut sebab (*sabab*) dan atau syarat. Ini sejalan dengan kaidah yang berbunyi:

لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ

Artinya: *"Bagi media-media itu berlaku hukum tujuan-tujuan."*

Umpamanya, kewajiban menunaikan sholat fardhu (*musabbab*) harus ada sebabnya (*sabab*), yaitu harus sudah masuk waktu, dan juga harus ada syaratnya, yaitu baligh dan berakal. Contoh lain, kewajiban mengeluarkan zakat harta (*musabbab*) harus ada *sabab*-nya, yaitu *nisâb* zakat (sampai kadar untuk diwajibkan zakat), dan harus ada *syarat*-nya, yaitu *haul* atau sudah satu tahun dimiliki (yaitu batas waktu perhitungan wajib zakat, satu tahun).

Menurut ulama *uṣûl al-fiqh*, ada dua macam sebab (*sabab*) yang menjadi media adanya *musabbab*, yaitu: *Pertama,* disebut *sabab 'adî*, yaitu sebab menurut adat kebiasaan. Umpamanya, penguasaan suatu disiplin ilmu pengetahuan atau keterampilan tertentu menurut adat kebiasaan disebabkan oleh ketekunan belajar atau sering melakukan penelitian-penelitian. Sebab itu, kita wajib belajar dengan rajin atau tekun dan melakukan berbagai

penelitian, baik bidang keagamaan maupun kemasyarakatan untuk menguasai suatu disiplin ilmu pengetahuan. *Kedua,* disebut *sabab syarî,* yaitu sebab menurut ketentuan syarî'ah. Umpamanya, perpindahan harta yang diwakafkan dari wakif kepada penerima wakaf, menurut ketentuan syarî'ah disebabkan adanya pernyataan wakif yang mengandung pengertian menahan harta, yang hasilnya dimanfaatkan untuk kebaikan atau kemaslahatan.

Mengenai syarat, para ulama *uṣûl al-fiqh* telah membaginya kepada tiga macam, yaitu: *Pertama,* disebut syarat *'aqlî,* yaitu syarat menurut akal. Umpamanya, menurut akal, berlaku jujur itu tidak akan tercapai, selama tidak menjauhi sifat dusta. *Kedua,* disebut syarat *'âdî,* yaitu syarat menurut adat kebiasaan. Umpamanya, menurut adat kebiasaan, membasuh muka dalam berwudhu` tidak akan sempurna, kalau tidak membasuh beberapa bagian kepala. Demikian juga membasuh tangan ketika berwudhu` hendaklah sampai lengan bagian atas yang melebihi batas siku, juga membasuh kaki harus sampai betis yang lebih sedikit dari mata kaki. *Ketiga,* disebut syarat *syarî,* yaitu syarat menurut syarî'ah. Umpamanya, menurut syarî'ah, bahwa tidak sah menunaikan ibadah sholat, tanpa berwudhu,` sebab berwudhu` adalah syarat sah sholat yang telah ditentukan oleh syarî'ah.

Media-media untuk mewujudkan esensi maqâṣid di atas, secara umum, juga dapat diberi contoh sebagai berikut, yaitu: *Pertama,* kalau menuntut ilmu adalah

wajib atas muslim laki-laki dan perempuan, dan sulit akan berhasil, bahkan tidak sama sekali, tanpa adanya media, berupa sarana dan prasarana. Dengan demikian, maka sarana dan prasarana itu juga adalah wajib. Dari sinilah, dalam konteks modern, dapat diambil pemahaman bahwa membangun gedung sekolah adalah wajib, mengadakan perpustakaan adalah wajib, membangun laboratorium adalah wajib dan sebagainya yang menjadi media untuk keberhasilan pendidikan. *Kedua,* dicontohkan bahwa menegakkan keadilan adalah wajib. Manakala penegakan keadilan itu tidak akan terlaksana atau tidak akan sempurna tanpa adanya lembaga peradilan, maka mendirikan suatu lembaga pengadilan adalah juga wajib. (Ibrahim, 2019: 151-153). Hal-hal ini adalah dalam konteks media mewujudkan esensi maqâṣid, dan bukan dalam konteks dalîl-dalîl partikular (*juz`iyah*) yang dipahami secara *infirâd* (kesendirian).

Selain media sebab (*sabab*) dan syarat, seperti yang telah didiskusikan, ada lagi media penting untuk mewujudkan esensi maqâşid. Media dimaksud adalah *sadd adz-dzarî'ah* dan *hîlah. Sadd adz-dzarî'ah*, yaitu menutup jalan yang terlarang menurut syarî'ah, atau tindakan preventif untuk mencegah terjadinya suatu kejahatan atau kerusakan. Jalan atau media yang harus ditutup atau tidak boleh dilakukan tersebut pada prinsipnya adalah suatu kejahatan, yang karenanya masuk dalam kategori perbuatan terlarang, walaupun

terkadang tujuan zahirnya tampak untuk mewujudkan kemaslahatan.

Terkait dengan *sadd-adz-dzari'ah* ini, Allah telah melarang umat Islam untuk mencaci maki sesembahan orang-orang yang beda agama atau kepercayaan, sebab akan berakibat adanya balasan caci maki mereka terhadap Allâh secara tidak pantas. Allâh berfirman (Q. al-An'am: 108).

وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٠٨

Artinya: "*Janganlah kamu mencaci maki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan mencaci-maki Allah, secara berlebihan, melampaui batas, tanpa pengetahuan."*

Ayat di atas jelas sekali bentuk larangan dengan menggunakan *lâ nâhiyah*, yang mengandung makna umat beriman benar-benar tidak dibenarkan mencaci-maki Tuhan yang disembah oleh orang-orang di luar Islam. Sebab, apabila seorang muslim atau kelompok muslim melakukan itu, maka merekapun akan membalas

dengan hal yang sama, bahkan lebih dari itu dengan mencaci-maki Allâh secara berlebihan, tanpa mengetahui atau menyadari bahwa sesungguhnya yang berhak disembah itu hanya Allâh.

Rasûl juga telah melarang umatnya untuk mencaci maki orang tua seseorang, bahkan dia menilainya sebagai bagian dari dosa besar. Rasûl bersabda:

إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكَبائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ، قَالُوْا : يَا رَسُوْلَ اللهِ وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: يَسُبُّ أَبَاالرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ (متفق عليه).

Artinya: "*Sesungguhynya sebagian dosa terbesar dari dosa-dosa besar adalah seseorang melaknat kedua orang tuanya. Para ṣaḥâbat bertanya: Hai Rasûl Allâh, bagaimana mungkin seseorang melaknat kedua orang tuanya? Rasûl menjawab: seseorang memaki-maki bapak seseorang, lalu seseorang itu (membalas) memaki-maki bapaknya, dan seseorang mencaci-maki ibu seseorang lain, lalu dia (membalas) mencaci-maki ibunya"*.

.

Perlu dikemukakan, bahwa ada suatu contoh media atau jalan (*adz-dzarî'ah*) yang harus ditutup, yakni tidak boleh dilakukan oleh umat beriman, walaupun zhâhinya tampak maslahat. Umpamanya, seseorang menghibahkan sebagian hartanya kepada orang lain, sebelum sampai masa *ḥaul* (satu tahun dimiliki secara sempurna), yang merupakan batas waktu perhitungan wajib zakat harta. Menghibahkan harta itu pada dasarnya adalah maslahat, berpahala bagi pemberi dan bermanfaat bagi penerima. Tetapi, penghibahan sebagian harta dengan cara itu, menjadi *media* atau penyebab harta tersebut tidak sampai atau kurang *niṣâb* (kadar kewajiban zakat), sehingga diklaim tidak wajib dikeluarkan zakat harta. Kalau demikian, perbuatan menghibahkan sebagian harta tersebut adalah media atau jalan yang harus ditutup, tidak boleh dilakukan, walaupun zhâhirnya tampak maslahat. Dalam kajian rinci, ini sesungguhnya masuk kategori bagian dari *ḥîlah* hukum yang dilarang, yaitu suatu perbuatan yang merupakan strategi seseorang untuk menghindarkan dirinya dari menunaikan kewajiban agama (Ibrahim, 2019: 160).

SATU ABAD NU
1344 - 1444 H
NU
HALAQOH NASIONAL
FIKIH PERADABAN
Dengan Tema
FIKIH SIYASAH DAN NEGARA BANGSA
KH. A. Sa'id Asrori
Katib Am PBNU
Prof. Dr. Duski Ibrahim, M. Ag
Direktur Pasca Sarjana UIN
Raden Fatah Palembang
Dr. KH. Rosyidin Hasan, M. Pd. I
Rais Syuriah PCNU
Kota Palembang
Kamis, 22 Desember 2022, Pukul 09.00 s/d Selesai
bertempat di Aula Pondok Pesantren Sabilul Hasanah
LIVE STREAM
Pondok Pesantren Sabilul Hasanah
Sabilul Hasanah

11

GAMBARAN ESENSI MAQÂṢID *NON-DEGREE*

Ada sebagian pemikir hukum Islam kontemporer yang mencoba menawarkan esensi maqâṣid *non-degree*, yaitu suatu pandangan bahwa kemaslahatan tersebut tanpa perlu secara ketat dikategorikan kepada tingkatan-tingkatan *dharûriyah, ḥâjiyah* dan *taḥsîniyah* atau *takmîliyah*, seperti yang telah diidekan dan dijelaskan oleh kebanyakan ulama *uṣûl al-fiqh* di dalam kitab-kitab mereka. Alasan yang dikemukakan, antara lain, adalah: *Pertama,* karena maslahat-maslahat yang menjadi esensi maqâṣid tersebut bersifat dinamis, berkembang sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan masyarakat. *Kedua*, maslahat itu berbeda antara satu sama lain, antara satu masa dengan masa yang lain, antara satu daerah dan daerah lain, antara satu situasi dan situasi yang lain. *Ketiga,* terkadang di saat-saat tertentu kemaslahatan yang selama ini dimasukkan dalam kategori tingkat kemaslahatan *taḥsîniyah* atau *takmîliyah*, lebih utama dilakukan ketimbang maslahat yang selama ini dimasukkan dalam kategori maslahat tingkat *ḥâjiyah* dan *dharûriyah*, umpamanya terkait dengan dengan masalah akhlak atau etika bergaul, yang selama ini

sering dimasukkan dalam kategori *taḥsînisiyah* atau *takmîlyah*, dalam rangka menjaga kemaslahatan berupa keharmonisan dalam pergaulan dan interkasi sosial. Dengan demikian, penentuan kemaslahatan tersebut sangat dinamis, tergantung dengan situasi kontekstual (*qarâ`in aḥwâl*) yang dihadapi kaum muslimin, asalkan tidak bertentangan dengan dasar-dasar syarî'ah (*mâ lam yata'âradh ma'a uṣûl asy-syarî'ah*).

Atas dasar alasan-alasan di atas, maka ditawarkan teori esensi maqâṣid *non-degree* atau tanpa tingkatan-tingkatan yang ketat, tetapi tetap dalam lima prinsip maqâṣid yang ada, dan tetap dilihat dari aspek *by side of existence* atau *min jânib al-wujûd,* dan juga dilihat dari aspek *by side of non-being,* atau *min jânib al-'adam.* Ini tentu saja banyak persamaan-persamaannya dengan teori tingkatan esensi maqâṣid yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu, di samping memang ada pengembangan dan dinamisasi signifikan terkait dengan implementasinya, yang disesuaikan dengan kehidupan masyarakat Islam kontemporer. Dengan ungkapan lain, pada saat-saat tertentu, perlu dilakukan pergeseran-pergeseran dalam penentuan atau penetapan dari esensi maqâṣid, sesuai dengan situasi kontekstual masyarakat. Esensi maqâṣid *non-degree* atau maslahat tanpa tingkatan yang penulis tawarkan tersebut digambarkan sebagai berikut, yaitu:

1. ***Hifzh ad-dîn*** **(memelihara agama atau keyakinan).**

Dilihat dari aspek *by side of existence*, prinsip *hifzh a-dîn* ini umpamanya memegang akidah dan ibâdah yang benar dan menguatkannya, yang terkontretisasi dengan mempercayai enam rukun imân dan melaksanakan lima rukun Islam. Enam rukun iman dimaksud adalah: percaya kepada Allâh, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasûl-rasûl-Nya, hari kiamat, ketentuan baik dan buruk dari Allâh. Sedangkan lima rukun Islâm adalah: bersaksi tidak ada Tuhan kecuali Allâh dan Nabi Muhammad adalah utusan Allâh, sholat lima waktu atau lima kali sehari-semalam, membayar zakat, berpuasa di bulan ramadhân, dan menunaikan ibâdah haji ke Baitullâh di Mekkah bagi orang yang mampu.

Masih dilihat dari aspek *by side of existence,* prinsip *hifzh ad-dîn* juga diimplementasikan dalam bentuk menegakkan syi'âr-syi'âr ibâdah, âzân, iqâmah, mengadakan spanduk-spanduk atau banner-banner keagamaan, serta melakukan kebaikan-kebaikan lain berupa berakhlak mulia, seperti jujur, ikhlas, amânah, beramal ṣaleh secara sempurna. Masih dari aspek ini*,* umpamanya melakukan dakwah-dakwah, ceramah-ceramah agama, kultum, cawisan-cawisan, seminar, konferensi atau webinar keagamaan, dan lain-lain, dalam rangka menyampaikan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat, untuk memperkenalkan,

mempertahankan dan menguatkan imân dan ibâdah mereka.

Menarik dikemukakan, bahwa menurut Al-Attas (2001: 42) konsep memelihara agama (*hifzh ad-dîn*) ini dapat dikembangkan dalam konteks kultural, yakni mengaitkan istilah *dîn* dengan istilah *tamaddun,* yang artinya peradaban dan kultur sosial masyarakat. Atas dasar ini, maka memelihara peradaban dan kultur yang baik (*al-'urf aṣ-ṣahîh*), menurutnya, berarti memelihara agama (*hifzh ad-dîn*). Pemikiran al-Attas ini membawa kita kepada pemahaman, bahwa adanya kultur *tahlil*-an, *yasin*-an, ceramah agama tentang hikmah kematian dalam acara *ta'ziyah* atau acara *ruwah*-an menjelang bulan ramadhân, demikian juga acara *barzanji*-an, *marhaba*-an dan lain-lain dalam rangka menyambut kelahiran seorang bayi sebagai anggota keluarga baru, adalah bagian dari memelihara agama, dalam konteks kultural.

Selanjutnya, masih dilihat dari aspek *by side of existence,* interpretasi dan implementasi prinsip *hifzh ad-dîn* dapat dikembangkan kepada pengertian yang lebih urgen dan signifikan di era kontemporer, yaitu menjadikannya sebagai acuan pengembangan dalam berkomunikasi dan berinteraksi dengan non-muslim atau orang yang berbeda keyakinan, berupa toleransi dan kebebasan beragama (*tolerance and 'freedom of faith or belief*). Untuk memperkuat *moved* interpretasi ini, dapat dikemukakan firman Allâh (Q. al-Baqarah: 256), yang berbunyi: *la ikrâha fî ad-dîn,* artinya *"tidak*

ada paksaan dalam beragama," bukan menonjolkan umpamanya ayat tentang sanksi hukum orang murtad dan kafir (Q. al-Baqarah: 217), yang merupakan domain urusan Tuhan.

Selanjutnya, dilihat dari aspek *by side of non-being*, prinsip *hifzh ad-dîn* umpamnya tidak boleh mencaci maki sesembahan orang beda agama, tidak memperolok-olok ibu bapak orang lain yang memiliki kekurangan, tidak boleh menggangu orang beribadah, tidak boleh merusak sarana dan prasarana atau lembaga-lembaga peribadatan orang lain, tidak menghina ajaran-ajaran dan kepercayaan-kepercayaan orang lain*,* tidak *sû`adz-dzonn*, tidak memberikan penilaian negatif terhadap keyakinan agama dan kepercayaan orang lain, yang bukan menjadi domain urusan manusia, sebagai makhluk Tuhan.

2. *Hifzh an-nafs* (memelihara diri atau memelihara hidup).

Dari aspek *by side of existence,* prinsip *hifzh an-nafs* ini adalah memelihara hidup (memelihara diri) seseorang atau kelompok orang, dengan cara menjaga keamanan dan keselamatannya; kemudian dengan keharusan memenuhi kebutuhan jasmani berupa sembako, pakaian, dan tempat tinggal; kebolehan menikmati makanan yang lezat, bergizi, bernutrisi dan berprotein. Masih dilihat dari aspek ini, prinsip *hifzh an-nafs* juga dapat diimplementasikan dalam bentuk memelihara kesehatan mental, baik inividu maupun

sosial, memelihara martabat kemanusaiaan dan memelihara hak-hak asasi manusia, menjaga kebebasan individu dan menjaga martabat kemanusiaan manusia, dan hal-hal yang terkait dengan keselamatan manusia sebagai perwujudan dari makna Allâh memuliakan manusia, sebagai *Anak Âdam* (Q. al-Isrâ` : 70).

Dilihat dari aspek *by side of non-being*, prinsip *hifzh an-nafs* umpamanya menghindari dari penyakit menular; menghindari permusuhan, menghindari kejahatan atau pelanggaran yang dapat diberi sanksi hukum, menghindari dari bahaya kebakaran atau kebanjiran; menghindari diri supaya tidak keracunan makanan; menghindari hal-hal yang diperkirakan akan membuat terjadi kecelakaan ketika berkenderaaan di jalan raya; menghindari dari kerusakan alat-alat elektronik, dan menghindari cuaca ekstrim. Masih dari aspek yang sama, tidak menjatuhkan diri dalam kehancuran, tidak melakukan pembunuhan, tidak melakukan bunuh diri, tidak melakukan aborsi; tidak melakukan penganiayaan; dan tidak ada kekerasan dalam rumah tangga, tidak melakukan penyiksaan anggota tubuh, dan lain-lain, dalam rangka memelihara hidup atau memelihara diri manusia (*hifzh an-nasl*), baik individu maupun kelompok.

3*. Hifzh al-'aql* (memelihara akal atau intelektual).

Dari aspek *by side of existence,* prinsip *hifz al-'aql* ini, umpamanya dengan memelihara keutuhan akal, memelihara keselamatan otak, melakukan pengobatan terhadap berbagai penyakit akal atau gangguan kecerdasan, memelihara akidah dan ibâdah, melakukan penelitian-penelitian dan pengembangan pengetahuan atau keterampilan, berpikir argumentatif, ber-*dzikir, tadabbur* adalah bagian dari prinsip memelihara akal, dan dalam konteks ini sekaligus memelihara agama. Juga diimplementasikan dalam bentuk peningkatan budaya *iqra'*, dalam rangka memberikan perhatian lebih terhadap pendidikan, penelitian, ketekunan dalam belajar. Hal ini dimaksudkan dalam rangka meningkatkan ilmu pengetahuan dan sains, infra struktur, dan pemenuhan kondisi untuk dapat berkompetesi dengan negara-negara lain. Tidak hanya itu, dilihat dari aspek ini prinsip *hifzh al-'aql* juga dapat dikembangkan dengan usaha dan aktivitas berupa *rihlah* ilmiah ke perguruan-perguruan tinggi di daerah lain, bahkan di negara-negara lain, terutama untuk mencari ilmu yang dibutuhkan masyarakat (*tafaqquh fi al-'ilm*); membangun pendidikan, memelihara supaya tidak terjadi tekanan mental, dan menghindari terjadinya *brain drain* (perpindahan sarjana berkompeten ke negara-negara lain).

Dari aspek *by side non-being,* prinsip *hifzh al-'aql* ini, umpamanya tidak mengkonsumsi *al-khamar*, tidak

mengkonsumsi minuman keras, tidak mengkonsumsi narkoba, narkotika, ganja (*herm plant* atau *hasyisy*), marijuana, heroin, morfhim, nicotine, opium dan sejenisnya, yang akan merusak akal, sekaligus mengamalkan ajaran agama, yakni meninggalkan larangannya. Masih dilihat dari aspek ini*,* umpamanya tidak melakukan sesuatu yang dapat merusak fungsi akal, seperti mengikuti hawa nafsu dan taklid buta, berbantah-bantah atau berdebat yang bukan *mujâdalah bi al latî hia ahsan,* dan termasuk tidak merasa tinggi diri, tidak merasa lebih pintar dari orang lain, sehingga terjebak pada larangan yang masuk kategori *i'jâb al-mar`i bi nafsih*.

4. *Hifzh an-nasl* (memelihara keturunan).

Dari aspek *by side of existence,* prinsip *hifz an-nasl* ini adalah melaksanakan perkawinan menurut aturan syarî'ah, untuk memiliki anak atau keturunan yang sah menurut ajaran agama. Kemudian, melaksanakan perkawinan menurut kaidah dan aturan sosial, supaya keluarga terpelihara dan nyaman dalam menjalani hidup sosial kemasyarakatan, juga melaksanakan perkawinan menurut kaidah dan aturan negara, supaya keturunan tidak mengalami kesulitan-kesulitan dalam persoalan administrasi pemerintahan, umpamanya terkait dengan pendidikan, masalah kependudukan, masalah warisan dan hak-hak lain. Kemudian, mengatur dan melakukan hubungan dalam berinteraksi antara seorang laki-laki dan perempuan

dengan suatu bentuk sistem yang baik berupa lembaga perkawinan, lembaga kemasyarakatan, termasuk lembaga-lembaga yang menjamin hak-hak dan kewajiban-kewajiban masing-masing suami isteri dalam menjalani hubungan perkawinan ini. Masih dari aspek ini, prinsip *hifzh an-nasl* ini juga dapat diimplementasikan dengan upaya memelihara kehormatan kemanusiaan (*al-karâmah al-insânyah*), yakni memelihara diri dan keturunannya secara luas dalam kerangka kemanusaiaan, baik ke atas maupun ke bawah supaya tidak hilang atau berkurang, atau memelihara hal-hal yang membanggakan, berupa keturunan yang baik dan mulia, termasuk leluhur dan nenek moyang yang menjadi asal mula keberadaan kita. Tidak hanya itu, juga memelihara kehormatan juga bermakna menahan diri dari menyakiti orang lain atau kelompok lain, baik dengan perkataan, sikap maupun dengan perbuatan.

Selanjutnya, masih dilihat dari aspek *by side of existence*, prinsip *hifzh an-nasl* dapat diimplementasikan ke dalam teori-teori yang berorientasi kepada keutuhan keluarga dan masyarakat, seperti keadilan (*justice*), persaudaraan (*brotherhood*), dan persamaan (*equity*), dan lain-lain. Juga dapat dalam bentuk penanaman nilai-nilai moral dalam keluarga; pengamalan norma-norma komunikasi. Termasuk dalam makna dari prinsip *hifzh an-nasl* juga adalah suami bangga dengan isteri, isteri

bangga dengan suami, orang tua bangga dengan anak, dan anak-anak bangga dengan orang tua.

Sedangkan, dilihat dari aspek *by side of non-being*, prinsip *hifzh an-nasl* ini, umpamanya adalah dengan tidak melakukan seks bebas, atau seks di luar nikah atau tidak melakukan *khalwah* (berdua-duaan di tempat sepi) antara seorang laki-laki dan perempuan yang bukan *mahram. Mahram* pun masih harus tetap dipertimbangkan situasi kontekstual (*qarâ`in ahwâl*), karena pada kenyataannya banyak terjadi perbuatan berupa aktivitas reproduksi antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang masih ada hubungan keluarga, yang disebut *mahram* itu. Selanjutnya, komunikasi dalam hubungan keluarga dan kemasyarakatan, tidak mengeluarkan kata-kata kasar yang akan menyinggung perasaan suami atau isteri, orang tua dan anak, menantu terhadap mertua dan sebaliknya, termasuk dalam berkomunikasi dengan orang-orang lain dalam masyarakat secara umum.

5. *Hifzh al-mâl* (memelihara harta atau kekayaan).

Dilihat dari aspek *by side of existence*, prinsip *hifzh al-mâl* ini dapat diimplementasikan dalam bentuk usaha memiliki harta yang halal melalui berbagai macam transaksi halal, seperti melakukan jual-beli, termasuk jual-beli *salam* (jual-beli dimana barang yang dibeli akan diserahkan kemudian setelah pembayaran dilakukan) dan jual-beli *istiṣnâ'* (jual-beli indent, yakni harga diserahkan terlebih dahulu, sedangkan

barangnya masih dipesan, baru akan dibuatkan). Demikian juga *musâqah* (paroan kebun atau lahan pertanian)*, mukhâbarah* (paroan lahan pertanian, yang benihnya dari penggarap)*, muzâra`ah* (paroan lahan pertanian, yang benihnya dari pemilik lahan)*,* infâq, sadaqah, hibah, wasiat, waris, *ijârah muntahiayah bi at-tamlîk* (sewa yang berakhir dengan kepemilikan)*,* kerjasama usaha, dan lain-lain. Masih dalam aspek ini, umpamanya memelihara kelestarian hutan dan lingkungan hidup yang sangat dibutuhkan untuk kesehatan dan kesejahteraan masyarakat. Masih dari aspek *by side of existence*, prinsip *hifzh al-mâl* ini, juga dapat dikembangkan dalam bentuk terminologi ekonomi kontemporer, seperti peningkatan CSR atau bantuan sosial, pengembangan ekonomi kerakyatan, penciptaaan dan pengembangan ekonomi kreatif, pertumbuhan uang (*flow of money*), kesejahteraan masyarakat (*wellbeing of society*), dan meminimalisir perbedaan antara level-level ekonomi dalam masyarakat. Oleh karena itu, dengan pengembangan-pengembangan semacam ini, sesungguhnya kita dapat memanfaatkan teori maqâṣid untuk mendorong pertumbuhan ekonomi, yang sangat dibutuhkan oleh negara-negara yang mayoritas penduduknya adalah Muslim, yang hingga sekarang masih tertinggal dari komuntas lain.

Masih dari aspek *by side of existence*, prinsip ini dapat dijadikan acuan dalam melestarikan warisan berbentuk buku-buku Melayu kuno yang ditulis dengan

aksara Arab (kitab-kitab Arab-Melayu atau Arab Jawi). Juga memelihara dan melestarikan kekayaan-kekayaan sejarah yang kita miliki, berupa masjid-masjid tua, tanah pekuburan, makam-makam, petilasan-petilasan, prasasti-prasasti, artefak-artefak dan nisan-nisan yang dapat dijadikan sebagai aset dalam pengembangan kajian sejarah peradaban dan pengembangan pariwisata *islâmî*.

Selanjutnya, dilihat dari aspek *by side of non-being*, prinsip *hifzh al-mâl* tersebut, umpamanya adalah tidak melakukan pencurian, penipuan finansial, perampokan, pencucian uang, pemborosan, penyelewengan tentang harta, korupsi, manipulasi, *mark up*, pengrusakan hutan, pengrusakan lingkungan, dan lain sebagainya yang dilarang oleh syarî'ah.

12 KONKRETISASI TEORI MAQÂṢID: KAIDAH-KAIDAH UNIVERSAL

Konkretisasi teori maqâṣid dapat dalam bentuk kaidah-kaidah universal (*qawâ'id kulliyah*). Kaidah-kaidah universal di sini biasa juga disebut dengan istilah kaidah-kaidah fiqih. Mengutip berbagai sumber, Ibrahim (2019: 41) telah membagi kaidah-kaidah tersebut kepada tiga kategori, yaitu: *Pertama,* kaidah-kaidah pokok (*al-qawâ'id al-asâsiyah*). Disebut pokok, karena banyak kaidah-kaidah cabang yang dapat dikembalikan kepadanya. *Kedua*, kaidah cabang yang disepakati mayoritas ulama. *Ketiga*, kaidah cabang yang diperselisihkan oleh para ulama. Mengenai kaidah induk telah terjadi perberbedaan pendapat para ulama. Al-'Izz ad-dîn ibn 'Abdis-Salâm, dalam buku *Qawâ'id al-Aḥkâm fî Maṣâliḥ al-Anâm*, mengatakan bahwa kaidah pokok adalah *I'tibâr al-maṣâliḥ* dan *dar'u al-mafâsid*, bahkan cukup dengan *I'tibâr al-Maṣâliḥ* saja. Pandangan ini terkesan cenderung simplifikasi, sehingga lebih simpel dan lebih abstrak dari teori maqâṣid itu sendiri. Tetapi, karena konteksnya adalah kaidah pokok, maka pandangan ulama yang bergelar *Sulṭân al-'Ulamâ* ` ini dapat dipahami.

Sementara itu, ulama-ulama lain, seperti Imâm as-Suyûṭî mengatakan bahwa konkretisasi teori maqâṣid

dalam bentuk kaidah-kaidah ini banyak sekali. Tetapi, mayoritas ulama *uṣûl al-fiqh*, seperti dikutip Ibrahim (2019: 56-90), mengatakan bahwa ada lima kaidah universal atau kaidah pokok yang darinya dapat dimunculkan kaidah-kaidah cabang, baik yang disepakati oleh para ulama maupun yang diperselisihkan. Teori maqâṣid yang terkonkretisasi dalam bentuk kaidah-kaidah ini tentu saja disarikan atau didukung oleh ayat-ayat Al-Qur`ân dan hadîts-hadîts Nabi. Lima kaidah universal tersebut adalah sebagai berikut, yaitu:

Pertama, Kaidah yang berbunyi :الْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا
Artinya : *Segala perkara tergantung dengan niatnya.*

Kaidah ini didasarkan ayat-ayat Al-Qur`ân dan hadîts Nabi. Umpamanya, firman Allâh (Q. az-Zumar: 2); firman Allâh (Q. al-Bayyinah: 5). Kemudian hadîts Nabi tentang arti penting niat dalam setiap perbuatan.

Kedua, Kaidah yang berbunyi: الْيَقِيْنُ لَايُزَالُ بِالشَّكِّ
Artinya : *Keyakinan tidak dapat dihiangkan dengan keraguan.*

Kaidah ini diukung atau didasarkan hadîts Nabi yang menjelaskan bahwa apabila seseorang ragu tentang jumlah rakaat sholat yang telah dilakukan, maka hendaklah dimantapkan yang telah diyakini, yakni diambil jumlah yang lebih sedikit. Juga didasarkan hadîts Nabi

yang mengatakan bahwa apabila seseorang meragukan apakah sudah keluar angin dari perutnya, maka tidak perlu keluar masjid, hingga jelas-jelas mendengar suara, atau tercium baunya.

Ketiga, Kaidah yang berbunyi: الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ
Artinya: *Kesulitan mendatangkan kemudahan.*

Kaidah ini didasarkan ayat-ayat Al-Qur`ân dan hadîts Nabi. Umpamanya, firman Allâh (Q. al-Baqarah: 185); firman Allâh (Q. al-Baqarah: 286); firman Allâh (Q. al-Hajj: 78). Kemudian hadîts Nabi yang mengatakan: *"Saya dibangkitkan dengan membawa agama yang mudah."*

Keempat, Kaidah yang berbunyi : الضَّرَرُ يُزَالُ
Artinya: *Kemudharatan itu hendaklah dihilangkan.*

Kaidah ini didukung atau didasarkan ayat-ayat Al-Qur`an dan hadits Nabi. Umpamanya, firman Allâh (Q. al-Baqarah: 173); firman Allâh (Q. al-Baqarah: 195); firman Allâh (Q. al-An'âm: 145); firman Allâh (Q. al-A'râf: 55); firman Allâh (Q. al-Qaṣaṣ: 77). Kemudian hadîts Nabi yang menjelaskan bahwa tidak boleh membahayarakan diri sendiri dan tidak boleh membahaykan orang lain.

Ada yang menambahkan kaidah yang berbunyi:

الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُوْرَةِ

Artinya: *"Kebutuhan menempati keterpaksaaan (mudharat)."*

Dari kaidah di atas, juga muncul kaidah :

الضَّرُوْرَةُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ

Artinya: *"Keadaan terpaksaa (dharurat) membolehkan yang dilarang."*

Kemudian kaidah yang berbunyi:

لَاحَرَامَ مَعَ الضَّرُوْرَةِ وَلَاكَرَاهَةَ مَعَ الْحَاجةِ

Artinya: *"Tidak ada yang haram pada saat terpaksa dan tidak ada yang makruh pada saat butuh."*

Kelima, Kaidah yang berbunyi: **الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ**
Artinya: *Adat kebiasaan itu dapat dijadikan (landasan) hukum."*

Kadah ini didasarkan ayat-ayat Al-Qur`ân dan hadîts Nabi. Umpamanya, firman Allâh (Q. al-Baqarah: 178); firman Allâh (Q. al-Baqarah: 180); firman Allâh (Q. al-Baqarah: 233); firman Allâh (Q. al-Baqarah: 236); firman Allâh (Q. an-Nisâ`: 5); firman Allâh (Q. an-Nisâ`: 199); firman Allâh (Q. al-A'râf: 199). Kemudian hadits Nabi yang mengatakan bahwa apa yang dipandang baik oleh kaum musimin, maka baik pula di sisi Allah.

Persoalannya, bagaimana kalau kaidah-kaidah tersebut bertentangan dengan dalîl-dalîl partikular (*juz`iyah*)? Jawabannya, kalau ada dalîl partikular memang sudah dapat mewujudkan esensi maqâṣid berupa kemaslahatan dan keadilan bagi seseorang, keluarga dan masyarakat, maka dalîl partikular tersebutlah yang diterapkan, kaidah hanya menjadi pendukung, atau tidak perlu diterapkan sama sekali, karena kaidah itu telah inklud dalam dalîl yang mencerminkan esensi maqâṣid, berupa kemasalahatan. .

Tetapi, kalau tidak atau belum mewujudkam esensi maqâṣid, yakni tidak terwujud kemasalahatan, maka dikembalikan kepada dalîl universal (*kulliyah*) yang akan tetap merekomendasikan kepada dalil partikular dalam bentuk pintu lain, atau menggunakan kaidah sebagai konkretisasi dari taeori maqasid dari dalîl yang universal, dengan mempertimbangkan situasi kontekstual (*qara`in aḥwâl*). Sebab tolok ukur hukum Islam adalah: *Lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn* (Q. al-Baqarah: 279).

Sejauh itu, kaidah-kaidah tersebut umumnya sejalan dengan dalîl-dalîl partikular, bahkan dalîl

partikular tersebut memberikan dukungan, seperti akan terlihat dalam catatan berikutnya tentang kaidah-kaidah hukum ekonomi syarî'ah (mu'âmalah). Sebab kaidah-kaidah itu adalah konnkretisasi dari teori maqâṣid yang didapatkan dari penjelasan-penjelasan *naṣṣ* Al-Qur`ân dan hadîts, baik universal maupun partikular, dari *'illah-'illah* hukum dan dari hikmah-hikmah hukum.

Dalam catatan ini, penulis akan mendiskusikan konkretisasi teori maqâṣid dalam bentuk kaidah-kaidah yang terkait dengan persoalan hukum ekonomi syarî'ah (mu'âmalah). Kaidah-kaidah ini, biasanya diungkapkan oleh para ahli kajian ekonomi syarî'ah, antara lain, dikemukakan oleh Qal 'ah Jî (2000: 79), sebagai berikut:

Pertama, Kaidah:

الْأَصْلُ فِي الْمُعَامَلاَتِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلَى التَّحْرِيْمِ

Artinya: *"Hukum asal dalam masalah hukum ekonomi syarî'ah (mu'âmalat) adalah boleh dilakukan sampai ada dalîl yang mengharamkannya."*

Kaidah di atas adalah panduan di bidang ekonomi syarî'ah (mu'âmalah). Pada dasarnya Allâh membolehkan apapun bentuk aktivitas ekonomi, kecuali ada dalîl yang mengharamkannya. Ini berbanding tebalik dengan kaidah

di bidang ibâdah, yang menyatakan bahwa hukum asal sesuatu adalah haram. Bidang ekonomi syarî'ah sangat bersifat dinamis, seperti didukung dan dipahami dari Al-Qur`ân (Q. Yunus: 59).

Kedua, Kaidah**:**

مَدَارُفِقْهِ الْمُعَامَلاَتِ عَلَى تَحْقِيْقِ مَصَالِحِ الْعِبَادِ

Artinya: *Senteral fiqh mu'amalat atau ekonomi syarî'ah adalah untuk mewujudkan kemaslahatan para hamba*.

Islam tidak menutup adanya inovasi atau pemikiran-pemikiran baru dalam bidang ekonomi ini, melainkan memberi kesempatan untuk melakukan kreasi dan inovasi yang positif, demi pengembangan ekonomi yang dapat mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Ekonomi syarî'ah ini berkisar pada kemaslahatan atau kesejahteraan, meminimalisir persengketaan di kalangan masyarakat atau meminimalisir *gap* antara golongan *the have* dan kelompok *the have not*.

Ketiga, Kaidah:

تَقْدِيْمُ السِّلْعَةِ لِلْمُسْتَهْلِكِ بِأَرْخَصِ الْأَسْعَارِ

Artinya: *Menawarkan barang atau benda kepada konsumen dengan harga yang paling murah.*

Kaidah ini merupakan pedoman dasar bagi seorang pedagang dalam melakukan aktivitas perdagangannya, terutama dalam penawaran harga barang atau benda. Bahwa barang yang diproduksi itu tidak hanya dibutuhkan oleh orang kaya, melainkan juga oleh miskin. Oleh karena itu, dalam ekonomi syarî'ah, prinsip yang harus dipegangi oleh para pedagang muslim adalah menawarkan harga barang dagangan dengan harga yang paling murah, selama tidak akan merugikan pedagang tersebut. Ini diperlukan kerja keras menambah oplah atau sirkulasi penjualan. Sekaitan dengan prinsip di atas, barang-barang tidak boleh dimonopoli, tidak boleh ditimbun. Islam mengharamkan penimbunan barang dagangan, karena akan membawa kepada mahalnya harga**.**

Rasûl bersabda: *"Pemasok barang akan diberi rezeki, dan penimbun itu akan dilaknat."* Juga Rasûl bersabda: *"sejahat-jahat hamba adalah seorang penimbun. Jika Allah memurahkan harga barang-barang, niscara ia bersedih, dan jika Allâh memahalkannya niscaya ia bergembira."* Sejauh itu, orang yang membeli barang untuk ditahan atau ditimbun, untuk kemudian dijual dengan harga yang lebih mahal, sedangkan masyarakat banyak membutuhkan, dicap oleh Rasul sebagai orang yang durhaka, karena merusak tatanan

masyarakat dalam memenuhi kebutuhan mereka. Rasûl bersabda: "*Tidak ada orang yang menahan barang, kecuali orang yang durhaka (berbuat kesalahan)* (H.R. Muslim).

Keempat, Kaidah:

عَدَمُ التَّدَخُّلِ غَيْرِ الْمَشْرُوْعِ

Artinya: *Tidak boleh campur tangan yang tidak dibenarkan oleh syariat.*

Kaidah di atas, dapat kita terapkan dalam bidang ekonomi syarî'ah (mu'âmalah), dalam rangka memelihara pergaulan baik dan beretika antara sesama muslim. Atas dasar ini, maka seseorang tidak boleh membeli barang atau komoditi yang telah dibeli oleh orang lain, sebagaimana tidak boleh meminang perempuan yang telah dipinang oleh orang lain. Rasûl bersabda: *La yabi' ar-rajul 'ala bai' akhihi.* Artinya: *"Seseorang tidak boleh lagi menjual barang yang dibeli oleh saudaranya."* (H.R. al-Bukhârî-Muslim).

Masih terkait dengan kaidah di atas, Rasûl juga melarang seseorang melakukan *talaqqî ar-rukbân,* yaitu mencegat pedagang dari desa di tengah jalan untuk membeli barangnya sebelum mereka sampai ke pasar dan sebelum mereka mengetahui harga barang di pasar tersebut. Rasûl bersabda: *"Dari Ibn 'Abbas ra Rasul saw berkata: Janganlah kamu mencegat orang-orang yang*

akan ke pasar (rombongan pedagang) di jalan sebelum mereka sampai di pasar." Rasûl juga bersabda: *"Diriwayatkan dari Ibn 'Abbas ra, ia berkata: Rasûl saw. bersabda: Janganlah kamu mencegat (menghadang) rombongan dagang (untuk memberi barangnya dengan harga murah sebelum mereka mengetahui harga yang berlaku di pasar), dan janganlah orang kota menjualkan dagangan orang desa, yakni tidak ada calo untuk orang desa."* (H.R. al-Bukhârî-Muslim). Terkait dengan prinsip di atas, Rasûl juga tidak menyukai apa yang disebut dengan *samsarah,* yaitu jual-beli dengan cara percaloan. Sebab, di samping akan merusak harga pasar, juga akan merugikan pihak konsumen.

Kelima, Kaidah**:**

عَدَمُ اسْتِغْلَالِ الْحَاجَةِ

Artinya: *"Tidak mengeksploitasi kebutuhan orang banyak."*

Islam mendidik umat Islam untuk mememenuhi kebutuhan orang banyak. Rasûl bersabda: *"Seorang muslim adalah saudara bagi muslim yang lain, tidak boleh saling menzhalimi. Siapa yang memenuhi kebutuhan saudaranya, niscaya Allâh akan memenuhi kebutuhannya. Siapa yang melapangkan derita seorang muslim, niscaya Allâh akan melapangkan dirinya. Siapa yang memudahkan kesulitan orang yang susah, niscaya*

Allâh akan memudahkannya di dunia dan akhirat." (H.R. Abû Dâwud). Orang yang mengeksploitasi kebutuhan orang banyak, umpamanya mengambil kesempatan dalam kesempitan, baik masalah harga, syarat dan kriteria, maupun yang lainnya, maka hal itu bukanlah termasuk dari akhlak muslim. Rasûl melarang (larangan makruh) orang jual-beli terpaksa (H.R. Abû Dâwud). Seorang muslim juga dilarang mengambil kesempatan dalam kesempitan dalam bentuk mengurangi takaran atau timbangan. Allâh berfirman (Q. al-A'râf: 85), yang artinya : *"... dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang mereka dalam takaran dan timbangannya."*

Keenam, Kaidah :

التَسَاهُلُ وَالتَّسَامُحُ

Artinya: *Mempermudah dan toleransi.*

Toleransi adalah bagian dari akhlak Islam secara umum. Toleransi dalam persoalan ekonomi syarî'ah dan keuangan secara khusus, sangat menjadi perhatian ajaran Islam. Hal ini tercermin dalam hal-hal sebagai berikut, yaitu: *Pertama*, toleransi dalam jual-beli, dengan memaafkan kalau ada berlebih-kurangan sedikit, dan dengan bermuka manis (*thalaqah al-wajh*). Rasûl bersabda: " *Allah mengasihi seseorang yang toleran, apabila ia menjual, membeli, dan menunaikan kewajiban."* (HR. Al-Bukhari). *Kedua,* memberi waktu

kepada orang yang kesulitan untuk membayar utang, hingga ia berkelapangan (Q. al-Baqarah: 280). Kemudian sabda Rasul: *"Siapa yang memberi kelonggaran kepada orang yang kesulitan atau membebaskannya, niscaya Allâh akan melindunginya dalam lindungan-Nya."* (H.R. Muslim). Juga sabda Rasul: *"...Allâh selalu menolong seorang hamba yang selalu menolong saudaranya."*

Sebaliknya orang yang telah dapat membayar utangnya, hendaklah ia segera melunasinya. Kalau tidak, maka ia termasuk orang-orang yang zhâlim. Rasûl bersabda: *"Sikap menunda-nunda membayar utang bagi orang kaya (yang telah mampu membayar) adalah kezhâliman. Ketiga,* membatalkan akad *(iqâlah al-'aqd).* Apabila seorang pembeli ingin membatalkan akad jual-beli, karena ia tidak suka dengan benda yang menjadi obyek akad tersebut, maka Islam mengajarkan kepada penjual supaya toleransi. Rasul bersabda: *"Siapa yang membatalkan akad jual-belinya atas orang muslim, maka Allâh akan mencabut kebinasaannya."* (H.R. Abu Dawud).

Ketujuh, Kaidah :

اَلصِّدْقُ وَالْأَمَانَةُ

Artinya: *Jujur dan amanah.*

Kaidah ini adalah sifat orang muslim secara umum, yang juga dapat diterapkan dalam bidang ekonomi syarî'ah dan keuangan. Seorang pedagang terkadang, bahkan banyak yang ingin melipatgandakan keuntungan

dengan melakukan kebohongan, tidak jujur dan tidak amanah. Umpamanya, dia mengatakan: *"Barang ini berasal dari negara ini, bukan dari negara itu."* Ia menyebutkan negara yang kualitas produknya memang sangat terkenal dan baik, padahal barang yang dijualnya tersebut adalah produk dari negara yang kualitasnya tidak baik.

Kejujuran dan amanah dalam jual-beli ini benar-benar prinsip yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw. Ajaran jujur dan amanah ini sangat penting dalam Islam dalam melakukan semua hal, termasuk perekonomian. Sedemikian pentingnya prinsip ini, Rasûl memuji para pedagang yang jujur dan amanah, sebagaimana sabdanya sebagai berikut: *"Pedagang yang amanah dan jujur akan berada besama para Nabi, orang-orang yang benar dan para syuhada`."* (H.R. at-Turmudzi).

Kedelapan, Kaidah **:**

إِجْتِنَابُ الْغَرَرِ

Artinya: *"Menjauhi jual-beli yang mengandung unsur penipuan*".

Suatu penipuan akan membawa kepada persengketaan (*al-munâza'ah*), padahal syarî'ah Islam diturunkan untuk menjaga supaya tidak terjadi hal semacam itu. Sebab itu, orang Islam hendaklah menjauhi perbuatan yang mengandung unsur penipuan. Prinsip ini

juga berlaku di bidang jual-beli, yakni tidak boleh ada unsur penipuan (*al-gharar*), baik tererkait dengan kualitas barang, harga barang, maupun usia atau masa barang itu diproduksi, termasuk menjual barang yang belum ada (kecuali *salam* dan *istiṣnâ'*), seperti masih di hutan, masih di laut, atau masih dijaminkan dalam utang-piutang. Rasûl bersabda: *"Dari Abi Hurairah, Nabi saw melarang memperjual-belikan barang yang mengandung unsur tipu daya."* (H.R. Muslim).

Kesembilan, Kaidah:

الْوَفَاءُ فِى الْعُقُوْدِ

Artinya: *Menepati janji.*

Kaidah ini mengajarkan bahwa menepati janji itu adalah wajib, baik dalam bidang kehidupan sehari-hari secara umum maupun bidang ekonomi syarî'ah (mu'âmalah) dan keuangan. Kaidah ini wajib dipegangi, dalam rangka memelihara pergaulan antara sesama manusia. Firman Allâh (Q. al-Mâ`idah: 1), yang artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman penuhilah janji-janji."* Janji adalah utang, dan utang wajib dibayar segera.

Kesepuluh, Kaidah :

عَدَمُ الْحِلْفِ لِإِنْفَاقِ السِّلْعَةِ

Artinya: *"Tidak banyak bersumpah dalam jual-beli."*

Pada dasarnya sumpah itu diajarkan dalam rangka menyelesaikan atau mengakhir suatu persengketaan, sedangkan untuk selain itu, sangat tidak disukai dalam ajaran Islam. Atas dasar ini, maka adanya sumpah di luar hal tersebut, umpamanya dalam bidang jual-beli berarti pelaku sumpah tersebut melakukan sesuatu yang sesungguhnya di luar ajaran Islam. Rasul bersabda: *"Jauhilah banyak bersumpah dalam jual-beli, sesungguhnya hal itu memang akan menambah harta, tetapi kemudian akan hilang berkahnya."* Dalam hadîts lain dikatakan: *"Bersumpah itu akan dapat menambah barang atau komoditi, tetapi akan menghilangkan berkah usaha yang dilakukan."*

CARA MENGETAHUI ESENSI MAQÂṢID

Seperti telah didiskusikan, bahwa pedoman dasar bagi manusia dan orang yang bertakwa khususnya, adalah Al-Qur`ân dan hadîts. Kedua sumber nilai dan sumber hukum tersebut terdiri dari *naṣṣ-naṣṣ* atau teks-teks berbahasa Arab dan bermuatan atau mengandung ajaran-ajaran untuk kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, pedoman tersebut, selain harus dibaca setiap saat sebagai wujud nyata dari perintah *iqra`*, ayat pertama turun, dan telah dianggap ibâdah berpahala membacanya (*al-muta'abbad bi tilawâtih*), juga harus dipahami makna-maknanya dengan baik, supaya esensi maqâṣid dapat diwujudkan dan diamalkan.

Adapun cara untuk memahami esensi maqâṣid, menurut para ulama, adalah sebagai berikut, yaitu:

1. Dengan memahami bahasa Arab.

Imâm asy-Syâṭibi mengatakan, "*sesungguhnya syarî'ah yang diberkahi ini adalah berbahasa Arab, tidak dimasuki bahasa-bahasa 'ajam (non-arab).* Dengan ungkapan ini, asy-Syâṭibi tidak bermaksud mendiskusikan apakah di dalam Al-Qur`ân itu ada bahasa selain bahasa Arab. Yang dimaksudkannya adalah bahwa Al-Qur`ân itu diturunkan dalam bahasa

Arab secara umum, sehingga untuk memahaminya hendaklah melalui pengetahuan bahasa Arab yang memadai. Kalaupun ada kata-kata yang berasal dari luar bahasa Arab maka ia telah dikenal (*ma'hûd*) dengan baik di kalangan orang-orang Arab. Oleh karena itu, dalam konteks ini, untuk memahami esensi maqâṣid seseorang hendaklah memiliki pengetahuan yang memadai tentang bahasa Arab, termasuk gaya bahasa atau *style-style*-nya (*asâlib al-'Arab*). Dengan demikian, bahasa Arab itu merupakan media atau alat, *tools* untuk memahamai *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur`ân dan hadîts yang berbahasa Arab. Tetapi, dalam konteks ini, tidak perlu sampai kepada tingkat pengetahuan yang sangat mendalam seperti yang dimiliki oleh al-Mubarrad, al-Farra` atau Sibawaih dan ahli-ahli bahasa Arab lainnya.

Dalam kaitan dengan urgensi pengetahuan tentang bahasa Arab untuk memahami dan mengetahui esensi maqâṣid ini, selanjutnya Imâm asy-Syâṭibî (4: 324) mengatakan: *"Sesungguhnya syarî'ah (naṣṣ-naṣṣ yang bermuatan aturan hukum Islâm) tidak dapat dipahami secara benar, kecuali oleh orang yang benar-benar memahami bahasa Arab dan kaidah-kaidahnya, karena keduanya itu berpola yang sama."* Dengan bahasa singkat, mengetahui maqâṣid itu dapat dilakukan dengan memahami ayat-ayat Al-Qur`ân dan hadîts-hadîts Nabi secara *lafzhî* dan *ma'nawi* melalui pengetahuan bahasa Arab yang memadai.

2. Dengan memahami Perintah dan Larangan dalam *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur`ân dan hadîts.

Cara ini adalah kelanjutan dari cara yang pertama. Perintah dalam bahasa Arab disebut *al-Amr* dengan jamaknya *Al-Awâmir*, sedangkan larangan disebut *an-nahyu* dengan jamaknya *an-nawâhî*. Perintah-perintah dan larangan-larangan itu pada prinsipnya adalah dua hal yang sama, yaitu sama-sama untuk menuntut. Tetapi, perintah adalah menuntut untuk dilakukan; sedangkan larangan menuntut untuk ditinggalkan. Adanya perintah dan larangan tentu saja bertujuan untuk mewujudkan esensi maqâṣid berupa kemaslahatan. Oleh karena itu, esenssi maqâṣid berupa kemaslahatan dari perintah dan larangan Al-Qur`ân dan hadîts tersebut bukanlah kemaslahatan atau kebaikan yang berdasarkan hawa nafsu. Adanya perbedaan rumusan para ulama *uṣûl al-fiqh* tentang hukum asal perintah dan larangan memberikan peluang untuk melakukan gerak dinamis dalam memahami dan mengimplementasi hukum-hukum Islam. Umpamanya, mayoritas ulama *uṣûl al-fiqh* memandang hukum asal dari perintah adalah untuk wajib (*al-aṣl fi al-amr li al-wujûb*), alasannya firman Allâh (Q. al-Baqarah: 34) dan (Q. al-A'râf: 12). Sedangkan sebagian mereka mengatakan hukum asal perintah itu adalah untuk sunnat (*al-aṣl fi al-amr li an-nadb*), alasannya adalah *al-barâ`ah al-aṣliyah,* yakni manusia itu pada asalnya bebas dari beban atau tuntutan. Kemudian, mayoritas ulama mengatakan

bahwa hukum asal dari larangan adalah untuk haram (*al-aṣl fi an-nahyi li at-taḥrîm*), sementara ada yang memandang hukum asal dari larangan adalah untuk makruh (*al-aṣl fi an-nahyi li al-karâhah*).

3. Dengan memahami *'illah*-*'illah* atau alasan-alasan hukum.

'Illah adalah penggerak suatu hukum. Ia adalah suatu substansi atau sifat yang menuntut adanya hukum atau tanda adanya hukum, bahkan *'illah* itu adalah suatu yang mewajibkan adanya hukum (al-Âmidî, 19833.2: 46; asy-Syîrâzî, t.t.: 56-57). Perlu dikemukakan, bahwa *'illah* hukum itu ada yang disebutkan langsung dalam *naṣṣ-naṣṣ,* dan sering disebut dengan *'illah manṣûṣsah*; dan *'illah* hukum yang di-*istinbâṭ*-kan oleh para ulama mujtahid, yang sering dikenal dengan *'illah mustanbaṭah*. Selanjutnya, ada *'illah muta'âdiyah* yaitu *'illat* hukum suatu masalah juga dapat ditetapkan pada masalah hukum yang lain, dan kebalikannya, ada *`illah qâṣirah* yaitu *'illah* hukum suatu masalah tidak dapat diterapkan pada masalah hukum lain. Kajian tentang *'illah* ini, terkait dengan pembicaraan masalah metede *al-qiyâs* sebagai salah satu kaidah perluasan makna yang sangat penting dalam mengungkap esensi maqâṣid (Ibrahim, 2019: 35-69).

4. Dengan memahami hikmah-hikmah yang terdapat dalam Al-Qur`ân dan hadîts.

Hikmah adalah suatu kemaslahatan, yang sekalipun sulit memberikan batasannya yang jelas, namun sangat dirasakan oleh seseorang tertentu. Umpamanya, hikmah dibolehkan tidak berpuasa bagi orang yang sedang dalam pejalalan (*as-safar*) atau dalam keadaan sakit, karena ada kesulitan atau *masyaqqah.* Kesulitan atau *masyaqqah* ini memang sulit diberikan batasan, tetapi dapat dirasakan oleh seseorang. Terkait dengan *'illah* dan hikmah, para ulama klasik dan sebagian ulama modern membedakan secara jelas. Khallaf (1984: 71) dan Abû Zahrah (1986: 249) sebagai representasi ulama yang membedakan antara *'illah* dan hikmah mengatakan: Hikmah hukum berarti maṣhlahat; sedangkan *'illah* hukum adalah sesuatu yang jelas atau zahir dikaitkan oleh *asy-Syâri',* sesuatu yang dijadikan sebagai landasan hukum. Sebagai contoh, hikmah dibolehkan tidak berpuasa bagi orang yang sedang dalam pejalalan (*as-safar*) atau dalam keadaan sakit, karena ada kesulitan atau *masyaqqah*; sedangkan *'illah* adalah suatu sifat yang nyata, jelas atau zâhir, tertentu dan terbatas, dimana *asy-Syâri'* menjadikannya sebagai tanda adanya hukum. Sementara itu, Syaikh Zaki Yamani (mantan Menteri Perminyakan Arab yang juga pemikir Islam) dan Fazlur Rahman (intelektual muslim yang berasal dari Pakistan) mengatakan, bahwa kalau persoalan itu menyangkut masalah ibâdah, maka

antara *'illat* dan hikmah harus dibedakan, tetapi kalau menyangkut masalah muâmalah atau persoalan sosial dan kemasyarakatan, maka antara *'illat* dan hikmah itu tidak perlu dibedakan (Ibrahim, 2019: 63).

Terlepas dari itu, mencermati cara-cara penemuan esensi maqâṣid, berupa kemaslahatan di atas, kita dapat memahami ajaran Islam itu sangat dinamis. Temuan-temuan atau produk-produk ulama literalis yang dilakukan dengan menangkap makna zhâhir ayat atau hadîts melalui kebahasaan dari atuan-aturan (syarî'ah) adalah esensi maqâṣid yang dipahami dari perintah atau larangan *asy-Syâri'*. Temuan-temuan atau produk-produk kaum pemikir atau ulama yang dilakukan dengan metode *qiyâs* dan *ilhâq* atau metode-metode perluasan makna (*tausi'ah al-ma'nâ*) lainnya adalah esensi maqâṣid yang dipahami dari perintah atau larangan *asy-Syâri'*. Demikian juga temuan-temuan atau produk-produk ulama lain dengan melalui penelurusan-penelusuran hikmah-hikmah adalah esensi maqâṣid yang dipahami dari balik perintah atau larangan *asy-Syâri'*. Ketika ada pertanyaan, kalau begitu, siapa yang menentukan esensi maqâṣid? Maka jawabnya, bahwa yang menentukan esensi maqâṣid tentu saja pada prinsipnya adalah *asy-Syâri'*. Tetapi, karena esensi maqâṣd itu diperuntukkan untuk para hamba (*li maṣâlih al-'ibâd*), maka mempertimbangkan situasi kontekstual (*qarâ`in ahwâl*) dalam penggunaan cara-cara di atas merupakan suatu keniscayaan.

Catatan ini merupakan kelanjutan dari catatan sebelumnya, bahwa kebanyakan ajaran Al-Qur`ân dan hadîts Nabi hanya bersifat garis besar, hanya pedoman umum atau kaidah umum, yang masih perlu ditafsirkan oleh ulama mujtahid atau ahli hukum Islam, termasuk masalah keberadaan adat istiadat masyarakat yang masih harus ditafsirkan keberadaannya dalam persepektif maqâṣid. Adat istiadat ini pada kenyataannya telah mempengaruhi pemahaman dan pengamalan ajaran-ajaran Islâm dalam hal yang tidak dirinci oleh *naṣṣ- naṣṣ* Al-Qur`ân dan hadîts Nabi.

Di kalangan ulama *uṣûl al-fiqh*, masalah adat istiadat ini dibahas dalam kajian tentang konsep *al-'urf*. Wahbah az-Zuhalî telah mendefinisikan *al-'urf* sebagai: *"Sesuatu yang menjadi kebiasaan manusia dan mereka mengikutinya dari setiap perbuatan yang tesebar di kalangan mereka, ataupun suatu ucapan yang mereka telah saling mengeenal pengunaan umumnya untuk pengertian tertentu, bukan dalam pengertian kebahasaan, dan ketika mendengar ucapan itu, tidaklah segera mereka pahami makna lain"* (az-Zuhailî, 1995:

97). Ringkasnya, *al-'urf* itu adalah suatu kebiasaan mayoritas kelompok masyarakat, baik berupa perkataan maupun perbuatan.

Keberadaan *al-'urf* pada dasarnya telah diakui oleh para ulama sebagai hal yang penting, untuk memahami ajaran-ajaran Islâm, terutama dalam tataran aplikasinya. Sebab, *al-'urf* itu dapat berarti *al-ma'rifah* (mengenal dan mengetahui), yang kemudian digunakan untuk makna sesuatu yang dikenal, dianggap baik (*al-ma'rûf*) dan diterima oleh akal sehat, sebab ia dapat memelihara kemaslahatan umum (*ri'âyah al-maṣlaḥah al-'âmmah*). Rasyîd Ridhâ, ketika menafsirkan firman Allâh (Q. *al-A'râf* : 157), mengatakan bahwa kata *al-ma'rûf* adalah sesuatu yang diakui oleh akal sehat tentang kebaikannya; dan hati bersih merasa senang dengan adanya manfaat di dalamnya; pantas untuk kehidupan, sehingga bagi orang-orang yang berakal sehat dan *inṣâf* tidak mungkin menolak atau menentangnya kalau dimasukkan ke dalam syara' atau untuk penafsiran aplikatifnya.

Kalau kita mengiktuti tafsiran Rasyîd Ridhâ di atas, maka memang banyak sekali ayat yang mendukungnya, dan memberikan peluang untuk mengakui adat istiadat atau *al-'urf* dalam arti *al-ma'rûf* atau sesuatu yang dikenal dan dianggap baik ini, karena memang akan mewujudkan esensi maqâṣid. Umpamanya, ayat yang menjelaskan adanya perintah Allâh kepada seseorang yang akan meninggal dunia untuk berwasiat dengan cara *al-ma'ûf* (Q. al-Baqarah: 180) atau dengan cara yang baik dan maslahat bagi keluarganya, berdasarkan adat

istiadat suatu masyarakat, termasuk dalam menentukan jumlah nominal harta yang akan diwasiatkan. Memang ada dalam hadîts yang mengatakan, bahwa wasiat itu tidak boleh melebihi sepertiga harta, namun kalau disetujui oleh ahli waris menurut adat kebiasaan tertentu dan dianggap akan mewujudkan maslahat, maka lebih atau kurang dari itu boleh dilakukan. Demikian juga ajaran Al-Qur`ân yang mewajibkan seorang bapak memberi makan dan pakaian untuk keluarga, baik anak-anak maupun isterinya, yang dilakukan dengan cara *al-ma'rûf* (al-Baqarah: 233), atau yang baik dan maslahat bagi kehidupan keluarga, berdasarkan adat istiadat mereka. Contoh lain, adalah terkait dengan ajaran Al-Qur`ân tentang seseorang yang fakir atau miskin, namun ia memelihara dan menjaga harta anak yatim. Dalam hal ini, Allâh membolehkannya untuk memakan atau memanfaatkan harta anak yatim tersebut dengan cara yang *ma'rûf* atau dengan cara yang baik dan maslahat menurut adat istiadat yang berlaku dalam masyarakat mereka (Q. an-Nisâ`: 5).

Akan tetapi, mengingat tidak setiap adat istiadat sejalan dengan ajaran Islam, maka berdasarkan validitasnya, *al-'urf* dapat dibagi dua kategori, yaitu: *Pertama,* disebut *'urf ṣaḥîḥ,* yaitu kebiasaan-kebiasaan masyarakat yang tidak bertentangan dengan dalîl-dalîl Al-Qur`ân dan hadîts. *Kedua,* disebut *'urf fâsid,* yaitu adat kebiasaan yang bertentangan dengan dalîl-dalîl Al-Qur`ân dan hadîts. Ukuran keabsahan adat istiadat atau *al-'urf* ini adalah selama tidak bertentangan dengan

dasar-dasar syari'ah (*ma lam yata'aradh ma'a ushul asy-syari'ah*) (Ibrahim, 2019: 107-109). *'Urf ṣaḥîḥ* inilah yang dapat dipertimbangkan dalam rangka mewujudkan esensi maqâṣid, berupa kemaslahatan bagi masyarakat.

Teori maqâṣid memandang bahwa *al-'urf aṣ-ṣaḥîḥ* itu dapat dijadikan sebagai salah satu cara untuk menetapkan suatu hukum, manakala ia akan mewujudkan esensi maqâṣid, atau akan dapat mendatangkan kemaslahatan bagi kekuarga atau masyarakat. Atas dasar ini, maka di kalangan ulama *uṣûl al-fiqh*, masalah adat istiadat ini telah mereka bakukan dalam suatu kaidah yang berbunyi:

الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

Artinya: *"Adat kebiasaan itu dapat dijadikan hukum"*

KONSEP KERJA DALAM PERSPEKTIF MAQÂṢID

Menurt teori maqâṣid, kerja apapun yang dilakukan seseorang, selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar syarî'ah, adalah suatu kemaslahatan. Oleh karena itu, berbagai pekerjaan atau aktivitas yang produktif, baik ditunjuk langsung oleh Al-Qur`ân dan hadîts, maupun pemikiran dan aktivitas yang muncul dari manusia itu sendiri, boleh dilakukan oleh umat Islam, sekali lagi, selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar syarî'ah tersebut. Konsep perpaduan dasar-dasar syarî'ah dan pemikiran manusia yang diberi nilai syarî'ah inilah yang membawa kepada sebagian orang mengatakan bahwa ekonomi syarî'ah itu, tidak lain adalah ekonomi *minus* materialisme, kapitalisme; dan sekularisme *plus* norma-norma syarî'ah. Terlepas dari itu, berbagai pekerjaan atau aktivitas produktif yang dilakukan, hendaklah dilandasi nilai-nilai maqâṣid, dengan lima prinsipnya, yaitu: memelihara agama, (*hifzh ad-dîn*), memelihara hidup (*hifzh an-nafs*), memelihara akal (*hifzh al-'aql*), memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*) dan memelihara harta (*hifzh al-mâl*).

Agama Islam mengajarkan supaya umat Islam bekerja dengan ikhlas, dan bekerja tekun dan bekerja

maksimal, dan kerja semacam ini haruslah ditradisikan dalam masyarakat Islam. Rasûl bersabda: *"Sesungguhnya Allâh suka apabila seseorang melaksanakan pekerjaannya dengan sempurna."*(H.R. al-Baihaqî). Melalui kerja keras ikhlas dan sempurna atau maksimal, Allâh akan mengubah nasib kita menjadi lebih baik. Allâh berfirman (Q. ar-Ra'd: 11), yang artinya: *"Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah nasib suatu kaum sampai mereka sendiri yang mengubahnya."* Seiring dengan ini, kreativitas dan kontinyuitas bekerja juga menjadi rangkaian ajaran bekerja dalam konsep Islam, seperti terlihat dalam firman Allâh (Q. *Nasyrah*: 78), yang berbunyi: *"Maka apabila engkau telah selesai (mengerjakan sesuatu urusan), kerjakanlah dengan sungguh-sungguh pekerjaan yang lain. Dan hanya kepada Tuhanmulah hendakanya engkau berharap."*

Haikal, ketika menyinggung tentang peradaban ekonomi untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat, mengatakan bahwa umat Islam haruslah bekerja keras, dan pekerjaan harus diarahkan untuk produktif, baik terkait barang-barang komoditas, maupun *khidmât* untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Dalam rangka pemenuhan kebutuhan ekonomi masyarakat tersebut, maka merupakan suatu keharusan untuk kerja keras dalam mengembangkan sektor pertanian, pekebunan, pertambangan, peternakan, perikanan, termasuk tambak-tambak, sektor industri dan manufaktur, pertukangan, sektor manufakatur dan ekonomi kreatif, selanjutnya dorongan pengembangan lembaga-lembaga

keuangan (Haikal, 2019 : 183), sepanjang pendekatan teori maqâṣid.

Terkait dengan itu, Muhammad Rawwâs Qal'ah Jî mengatakan bahwa tujuan ekonomi syarî'ah, antara lain, adalah untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi umat, kesejahteraan mereka dan untuk pebangunan-pembangunan kepentingan bersama. Dalam rangka itu, umat Islam dierintahkan bekerja keras, sungguh-sungguh dan maksimal (*al-itqân*) apapun pekerjaan dan profesi yang dilakoninya, selama sesuai dengan esensi maqâṣid. Dalam uraiannya lebih lanjut, Qal'ah Jî mengatakan bahwa secara garis besar ada tiga jenis pekerjaan yang dapat dilakoni secara serius, yaitu: *Pertama,* kerja *istikhrâjiyah,* artinya kerja di sektor penggalian dan eksplorasi kekayaan-kekayaan alam, seperti pertanian, perkebunan, pertambangan, perikanaan, daya matahari, udara, daya air. *Kedua,* kerja *tahwîliyah,* yaitu kerja di sektor rekayasa pengubahan bahan-bahan mentah menjadi bahan yang siap dikonsumi, dipakai atau digunakan. *Ketiga,* kerja *khidmât,* yaitu kerja atau aktivitas-aktivtas yang bertujuan membantu orang lain secara personal, seperti pembantu rumah tangga, *cleaning service, security* atau petugas keamanan, tukang gunting, tukang cuci mobil atau kendaraan lain, penyapu jalan raya, petugas taman, pedagang, dan lain-lain (Qal'ah Jî , 2000: 34).

Terlepas dari apapun yang dikerjakan, dalam Islam kerja itu haruslah memiliki sifat kompetetif, yaitu berkompetesi secara sehat dan benar. Ini dipahami dari

firman Allâh (Q. al-Baqarah : 148), yang berbunyi: *fastabiqû al-khairât*, yang artinya: Artinya: *"Berlomba-lombalah mencapai kebaikan."* Selain itu, hendaklah dilakukan dengan kaidah *itqân al-'amal,* yaitu mengerjakan suatu pekerjaan dengan sungguh-sungguh, maksimal dan sempurna, supaya dapat mendatangkan hasil, termasuk rezeki atau harta yang diharapkan, baik untuk kepentingan sendiri, keluarga atau masyarakat.

Dalam Islam harta itu berfungsi sosial. Harta itu, bukan hanya untuk yang orang menghasilkannya, tetapi untuk orang lain yang membutuhkan, baik inividu maupun sosial Oleh karena itu, golongan *the have* memiliki kewajiban untuk mendistribusikan sebagian hartanya kepada golongan *the have not* yang sifatnya konsumtif atau produktif dalam rangka menggerakkan ekonomi umat. Islam telah menyiapkan media penggerak ekonomi umat berupa *infâq,* yaitu memberikan atau mendistribusikan harta kekayaan untuk memenuhi suatu kebutuhan orang lain (*ṣarf al-mâl ilâ al-ẖâjah*). Konsep *infâq* bersifat umum, yang dapat dipahami dari umpamanya (Q. 2, al-Baqarah: ayat 2 dan ayat 261), dan mencakup paling tidak: Zakat, ṣadaqah, hibah, hadiah, nafkah dan wakaf.

Terlepas dari adanya pemikiran yang berbeda, konsep-konsep tersebut digambarkan sebagai berikut, yaitu: Zakat berarti memberikan bagian tertentu dari harta kepada orang yang berhak menerimanya dengan berbagai syarat-syarat dan rukun-rukun tertentu. Hibah berarti memberikan barang dengan tidak ada tukaran

dan tidak ada sebabnya (*tamlik al-'ain bila 'iwadh wa la sabab*). Şadaqah adalah memberikan barang karena mengharapkan pahala di akhirat. Hadiah adalah memberikan barang karena untuk memuliakan orang yang menerimanya. Adapun nafkah berarti pemenuhan kebutuhan yang berlaku menurut keadaan dan tempat, baik disebabkan keturunan, pernikahan, atau kepemilikan. Wakaf berarti menahan harta untuk dimanfaatkan di jalan Allah untuk kemaslahatan bersama. Semua aktivitas kerja produktif yang tidak bertentangan dengan dasar-dasar syarî'ah dapat dimasukkan kepada prinsip memelihara harta (*hifzh al-mâl*) dalam teori maqâṣid.

معهد نور الاسلام

PONDOK PESANTREN NURUL ISLAM PUTRA-PUTRI SERIBANDUNG

MENERIMA PENDAFTARAN SANTRIWAN/WATI BARU TP. 2020/2021

TINGKAT :

- MADRASAH TSANAWIYAH (MTs)
- MADRASAH ALIAYH (MA)
- SEKOLAH MENENGAH ATAS (SMA YAA)

Jl. KH. Anwar Ds. II Seribandung, Kec. Tanjung Batu
Kab. Ogan Ilir Sumatera Selatan
Telp. 0812 9679 867, 0853 6820 1291

VISI MISI DAN TUJUAN

Visi :

"Terwujudnya kader Ulama yang mempunyai wawasan Ilmu pengetahuan serta Intelektual serta menjadi muslim yang berkualitas berjiwa Ikhlas, Kritis dan jujur yang di motivasi oleh iman dan taqwa"

Misi :

Memberikan pengetahuan atau kompetensi dalam ilmu keislaman, kewarganegaraan, sain dan teknologi, menyiapkan kader alumni yang bersikap humanis, obyektif profesional dan berakhlak mulia sertan mampu mengimplementasikan nilai-nilai keislaman dalam kehidupan sehari-hari.

Tujuan :

Untuk memenuhi kebutuhan tenaga ahli dibidang agama islam sesuai dengan tuntunan pembangunan negara dalam rangka peningkatan mutu santri pada madrasah dan Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung untuk menyiapkan lulusan (alumni) yang memiliki kemampuan dasar keagamaan dan sosial kemasyarakatan yang diperlukan.

Program Unggulan Ciri Khas Sejak dulu s/d sekarang tetap digunakan

1. Mengkaji Kitab Kuning
2. Menghafal Al-Qur'an 30 Juz
3. Muthola'ah/Muzakarah
4. Tilawah Al-Qur'an (ngaji lagu)
5. Marhabah dan Barzanji Nazhom
6. Muhadhoroh
7. Mentafsirkan Al-Qur'an
8. Mengkaji Ilmu Tajwid
9. Ilmu Ibadah kemasyarakat Tahlil, Do'a-do'a Acara(Pernikahan,Hitanan, Perri Haji an Umrah, Baru Lahir, Ta'ziah, Nunggu Rumah baru Dll)

Kegiatan Ekstrakulikuler

1. Kepramukaan
2. Kursus Keterampilan
3. Kursus Bahasa Arab dan Bahasa Inggris
4. Kursus Komputer

PERSYARATAN

1. Sehat jasmani dan rohani
2. Calon santri harus diantar oleh orang tua/wali
3. Bersedia diasramakan, mematuhi Peraturan dan tata tertib, serta disiplin pondok
4. Bersedia untuk menandatangani surat pernyataan santri
5. Bersedia mengisi formulir pendaftaran
6. Surat keterangan kesehatan dari dokter
7. Print-out NISN (Nomer Induk Siswa Nasional) 3 lembar
8. Surat keterangan dari sekolah asal (model F-4)
9. Photo Copy Ijazah terakhir yang telah dilegalisir = 3 lembar
10. Surat Kelulusan Dilegalisir = 3 lembar
11. Photo copy Akta Kenal Lahir/surat Kelahiran = 3 lembar
12. Photo Copy KK (Kartu Keluarga)= 3 lembar
13. Photo copy KTP Ayah dan Ibu, masing-masing = 3 lembar
14. Pas Photo ukuran 3x4 = 5 lembar, dan 4x6 = 3 lembar
15. Semua berkas dimasukkan dalam 3 map masing-masing (1 berkas 1map)
16. Map kertas kambing warna biru untuk Mts dan warna merah untuk MA, SMA YAA warna kuning.

SANTRI YANG BERPRESTASI HAFALAN AL-QUR'AN MINIMAL 10 JUS AKAN DIIKUT SERTAKAN SELEKSI PROGRAM STUDY KE LUAR NEGERI (TIMUR TENGAH)

KH.Anwar Bin H. Kompol
Pendiri Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung

Suasana di Asrama Putri PPNI Seribandung setelah mengikuti kegiatan-kegiatan

Poto-poto Kegiatan Ekstrakulikuler

Contact Person :

Ustazd Darwis Hada	:	0812 9679 867
Muzahim, SE	:	0852 6862 3825
Ustazd D. Wildan Fauzan, S.Ag	:	0813 6764 0853

A. Makna Perkawinan

Akad adalah salah satu unsur yang sangat penting dalam perkawinan, selain wali dari pihak perempuan, dua calon suami-isteri, dua orang saksi yang adil. Akad nikah disebut dengan ikatan suci atau disebut *mîtsâqan ghalîzhan* (Q. an-Nisâ` : 21). Kenapa disebut ikatan suci ? Ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan, yaitu: *Pertama,* akad itu adalah *al-wâşil bain al-anâm,* yaitu menjadi media penghubung antara manusia dan manusia lain, bukan hanya seorang laki-laki sebagai suami atau seorang perempuan sebagai istri, tetapi juga antara kedua keluarga besar masing-masing, antara suku dan masyarakat, bahkan antara bangsa atau negara.

Kedua, karena akad nikah itu adalah *al-fâşil bain al-ḥalâl wa al-ḥarâm,* yaitu media pemisah antara yang halal dan haram. Akad nikah adalah media untuk menghalalkan yang haram, yaitu menghalalkan bagi seorang laki-laki (sebagai suami) dan seorang perempuan (sebagai isteri) untuk melakukan aktivitas reproduksi, yang sebelum akad nikah diharamkan. Juga penting ditambahkan bahwa akad nikah adalah *al-fâşil bain al-insân wa al-hayawân,* yaitu media pemisah atau

dan pembeda antara manusia dengan hewan. Terkait dengan ini, perlu dikemukakan bahwa akad nikah juga berarti bahwa perempuan (sebagai isteri) belum boleh digauli, sebelum seorang laki-laki (sebagai suami) memberi mahar atau mas kawin kepadanya, kecuali isteri memang rela.

Ketiga, karena Allâh telah menjanjikan hak-hak perempuan (isteri) terhadap laki-laki (suami) dan sebaliknya. Ini mungkin makna do'a yang selalu kita ucapkan untuk orang yang baru selesai melakukan akad nikah, yang berbunyi: "*Bârakallâh laka wa bâraka 'alaika wa jama bainakumâ bil al-khair*.", termasuk hak *mu'âsyarah bi al-ma'rûf.* Kalau memang terjadi ketidakharmonisan lagi, terjadi *syiqâq* (Q.an-Nisa`: 35) umpamanya, maka boleh melakukan perceraian dengan cara yang baik, setelah melakukan proses musyawarah melalui *hakam* atau penengah dari masing-masing pihak yang menjadi mediator, sebelum melalui pengadilan. *Keempat,* karena akad nikah haruslah *al-musytamil bi al-arkân wa asy-syurûṭ,* yaitu memenuhi rukun-rukun dan syarat-syaratnya, seperti yang telah diuraikan oleh para ulama dalam kitab-kitb fiqih, berdasarkan ketentuan Al-Qur`ân dan hadîts. Juga harus memenuhi kriteria yang ditentukan oleh masyarakat dan aturan perundang-undangan yang berlaku, dalam rangka mewujudkan esensi maqâşid.

B. Asas Monogami dalam Perkawinan

Dalam kitab-kitab fiqih klasik, yang banyak dianut oleh para *fuqahâ`*, bahkan masih banyak yang men-*taqlîdi*-nya hingga sekarang, bahwa perkawinan itu dapat dilakukan oleh seorang laki-laki dengan lebih dari satu, hingga empat orang perempuan. Pandangan ini berdasarkan pemahaman secara *harfiyah* terhadap ungkapan Al-Qur`ân, dengan penekanan pada potongan ayat yang yang berbunyi: *..." maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi: dua, tiga atau empat..."* (Q. an-Nisâ`: 3). Ini merupakan suatu pemahaman literal yang kita maklumi, dan tidak salah sama sekali, sekalipun beban psikologis dalam rumah tangga, terutama isteri menjadi semakin berat, termasuk kemungkinan dampak negatifnya di kemudian hari bagi anak cucunya.

Sebenarnya, bagian akhir ayat Al-Qur`ân di atas, ada menyebutkan: *"... jika kamu takut tidak akan dapat berbuat adil, maka kawinilah seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.* Selain itu, ada ayat lain yang terkait dan penting disertakan, umpamanya Al-Qur`ân surat an-Nisâ` ayat 129, yang artinya: *"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isterimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka*

sesungguhnya Allâh Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

Adanya pernyataan-pernyataan Al-Qur`ân di atas memberikan ruang kepada kita untuk mendiskusikan lebih lanjut tentang asas perkawinan. Dalam *world view* maqâşid, secara kognitif, ayat Al-Qur`ân di atas harus dipahami secara kolektif atau holistik, untuk mewujudkan esensis maqâṣid, berupa kemaslahatan, terutama sebagai upaya menghidari beban psikologis yang berat dalam rumah tangga dan upaya preventif (*sadd ad-darî'ah*) untuk menghindari dampak negatif yang akan muncul di kemudian hari. Yaitu, memahaminya bukan hanya mengambil secara sepotong-sepotong dari ayat di atas, tetapi juga melihatnya secara utuh dan holistik, dipadukan dengan ayat lain yang pantas dan relevan, dengan mempertimbangkan situasi kontekstual (*qarâ`in a<u>h</u>wâl*).

Membina suatu rumah tangga itu haruslah berorientasi kepada perlindungan keluarga, kepedulian terhadap institusi keluarga, kepedulian terhadap hak-hak perempuan dan kepedulian terhadap hak-hak anak, termasuk mempertimbangkan dampak negatif yang akan muncul bagi generasi selanjutnya. Berbagai macam hukum nikah dan rinciannya yang dikemukakan oleh para ulama, tentu saja dimaksudkan adalah untuk mewujudkan hal itu, sesuai dengan konteks masanya. Ini merupakan implementasi dari kaidah atau prinsip memelihara keturunan (*<u>h</u>ifzh al-nasl*) dalam maqâşid. Prinsip ini, selain untuk melanjutkan generasi, juga

sebagai upaya menghindari beban psikologis yang berat dalam rumah tangga, terutama isteri dan anak, serta dampak negatif di kemudian hari.

Dengan memahami ayat-ayat di atas secara terpadu, maka akan membawa kepada pemahaman bahwa asas pernikahan dalam Islam adalah monogami, bukan poligami atau poliandri. Hal terakhir ini (poliandri) tidak dibenarkan, karena akan mengacaukan keturunan. Bagaimana dengan pernyataan Al-Qur`ân yang secara jelas menyatakan kebolehan menikahi perempuan yang diingini, dua, tiga sampai empat, yang mengisyaratkan kebolehan poligami? Pengabaian ayat tentang kebolehan seorang laki-laki memiliki isteri: dua, tiga atau empat (Q. an-Nisâ`: 3), adalah suatu pengingkaran terhadap ayat suci Al-Qur`ân, yang prinsipnya tidak boleh dilakukan. Tetapi, pemanfaatan kolektifitas dalîl yang terkait dengan satu persoalan adalah lebih baik dari pengabaian salah satunya, setidaknya menurut metode *al-istiqrâ` al-ma'nawî*. Atas dasar pemikiran di atas, maka asas perkawinan itu adalah monogami. Bagaimana dengan poligami?

C. Poligami Sebagai *Problem Solver*

Terkait dengan poligami sebagai *problem solver*, bahwa laki-laki sebagai suami boleh (tidak mesti) mengembalikan isterinya kepada keluarganya atau menceraikannya, yaitu ketika isterinya *junûn* (gila), *al-judzâm* (lepra), *al-baraṣ* (kusta), *rataq* (ada daging tumbuh di alat reproduksi), *qaran* (ada tulang di alat

reproduksi) (al-Husaini, t.t. 2: 59). Tetapi, tindakan ini cenderung tidak humanis, tidak sesuai dengan kaidah-kaidah humaniora, yang menyuruh umat Islam berlaku kasih sayang, saling empati, simpati terhadap orang yang sedang menderita. Oleh karena itu, sebaiknya tidak menceraikannya, seraya tetap memberi dorongan, semangat dan terutama nafkah dan usaha pengobatan. Namun, suami diberi kesempatan untuk melakukan poligami, termasuk ketika isteri tidak dapat melahirkan anak umpamanya. Dalam *fiqih* ada hukum keseimbangan, perempuan juga boleh (tidak mesti) mengembalikan suaminya (*khulu'*) manakala laki-laki itu *junûn* (gila), *judzâm* (lepra), *baraṣ* (kusta), *jabb* (terpotong alat reproduksi)*, 'unnah* (lemah syahwat). Tetapi, berbeda dari laki-laki, perempuan tidak boleh mencari laki lain sebagai suami (selama belum terjadi perceraian), seraya tetap mempertahankan suami yang sedang mengalami salah satu penyakit tersebut dan mendorongnya untuk melakukan pengobatan. Hanya saja, boleh (bukan mesti) untuk meminta berpisah atau bercerai dengan cara yang baik, berdasarkan petunjuk Al-Qur`ân.

Sejalan dengan teori maqâṣid, dalam undang-undang No 1 tahun 1974 tentang Perkawinan masalah poligami ini telah diatur dalam pasal 3, pasal 4 dan pasal 5. Dalam pasal 3 ayat(1) disebutkan bahwa pada asasnya seorang pria hanya boleh memiliki seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh memiliki seorang suami; ayat (2) Pengadilan, dapat memberi izin kepada suami

untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki pihak-pihak yang bersangkutan. Dalam pasal 4 ayat (1) disebutkan bahwa dalam hal seorang suami akan beristeri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut dalam pasal 3 ayat (2) undang-undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan ke Pengadilan di daerah tempat tinggalnya; ayat (2) Pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberi izin kepada suami yang akan beristeri lebih dari seorang, apabila: (a) istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri, (b) isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; (c) isteri tidak dapat melahirkan keturunan. Dalam pasal 5 ayat (1) disebutkan bahwa untuk dapat mengajukan permohonan ke Pengadilan sebagaimana dimaksud dalam pasal 4 ayat (1) undang-undang ini harus memenuhi syarat-syarat berikut: (a) adanya perstujuan dari isteri/isteri-isteri; (b) adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka; (c) adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka; ayat (2) Persetujuan yang dimaksud dalam ayat (1) huruf a pasal ini tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri/isteri-isterinya tidak mungkin diminta persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian, atau apabila tidak ada kabar dari isterinya selama sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun atau karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapat perhatian dari Hakim Pengadilan.

مدرسة نور الإسلام فترا ران فتري
دسري بندوغ

Seperti telah diikemukakan, teori maqâṣid mengatakan bahwa semua hal yang mendatangkan kebaikan dan atau menolak kerusakan, selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar syarî'ah, adalah esensi maqâṣid berupa kemaslahatan, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti. Pencarian esensi maqâṣid dilakukan melalui pemahaman terhadap penjelasan *naṣṣ-naṣṣ, 'llah-'illah* hukum (aturan-aturan), dan melalui hikmah-hikmah. Dalam catatan terdahulu, juga telah dikemukakan bahwa ada lima prinsip dalam teori maqâṣid, yaitu memelihara agama, memelihara hidup, memelihara akal, memelihara keluarga dan keturunan, serta memelihara harta.

Dalam teori maqâṣid, diskusi tentang harta bersama tentu saja masuk dalam kategori prinsip memelihara harta (*hifzh al-mâl*). Kajian para ulama tentang konsep harta bersama ini didasarkan kepada sebuah hadîts qudsî yang diriwayatkan oleh Abû Dâwud dan al-Hâkim yang bernilai ṣahîh, yang berbunyi:

قَالَ رَسُوْلُ اللهِ، يَقُوْلُ اللهُ تَعَالَى : أَنَا ثَالِثُ الشَّرِيْكَيْنِ مَالَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ. فَإِذَا خَانَ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا

Artinya: *"Rasul bersabda, Allah berfirman: "Saya pihak ketiga dari dua pihak yang berserikat (melakukan perkongsian), selama satu pihak tidak mengkhianati saudaranya. Maka apabila ia berkhianat, maka Saya keluar dari keduanya."*

Selanjutnya, mengingat dalam kajian Islam tidak ada penjelasan yang pasti dan rinci dari dalîl-dalîl berupa *naṣṣ-naṣṣ*, baik ayat al-Qur`ân maupun hadîts Nabi, terutama tentang ketentuan atau formulasinya. Ini berbeda dari umpamanya penjelasan tentang *khamar* yang hukumnya dijelaskan secara pasti atau *qaṭ'î.* Oleh karena itu, maka pembicaraan tentang harta bersama dibangun dari konsep *ilhâq* terhadap konsep *syirkah*, yang telah dirumuskan oleh para ulama, bukan dengan *qiyâs*. Ada perbedaan jelas antara istilah *ilhâq* dan *qiyâs*. Kalau *qiyâs* harus dikembalikan kepada dalîl-dalîl berupa *naṣṣ-naṣṣ* atau minimal kepada ijmâ', sedangkan *ilhâq* boleh dikonfirmasikan kepada pemikiran atau konsep yang telah dirumuskan oleh ulama, termasuk

pengkategorian masalah harta bersama dalam bagian *syirkah*.

Mengenai konsep *syirkah* secara terinci telah banyak dibicarakan oleh para ulama dalam berbagai aliran fiqih. Umpamanya, dapat dilihat dalam karya-karya ulama terkenal, antara lain, sebagai berikut : Imam Muhammad ibn Idris asy-Syafi'i, *al-Umm* juz` 3 halaman 131; 'Alâ` ad-Dîn al-Kasânî, *Badâ`i aş-Şanâ`i'*, juzu` 6 halaman 57; Ibn Hajar al-Haitâmî, *Tuhfah al-Muhtâj*, juz` 5 halaman 284; Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, juz` 5 halaman 1-78; Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtaşid*, juzu` 2 halaman 220-221; 'Abd ar-Rahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'ala al-madzâhib al-arbaa'ah,* juz 3 halaman 89-91; Wahbah az-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, juz` 7, dan lain-lain.

Dari sekian banyak *syirkah* yang telah dirumuskan oleh para ulama, maka harta bersama ini dapat di-*ilhâq*-kan (dimasukkan atau dikategorikan) dengan *syirkah abdân* dan *syirkah mufâwadhah*. Disebut *syirkah abdân* karena pada kenyataannya, bahwa sebagian besar suami-isteri di Indonesia sama-sama bekerja mencari dan mendapatkan nafkah sehari-hari, mungkin simpanan harta untuk masa depan dan untuk peninggalan bagi anak cucu atau ahli waris lainnya. Hanya saja, karena ada perbedaan tenaga antara suami-isteri, maka biasanya dilakukan pembagian kerja yang sesuai dengan kodrat masing-masing, di samping ada bagian yang memang dikerjakan secara bersama. Disebut *syirkah mufâwadhah,* karena perkongsian harta bersama ini tidak

terbatas. Artinya, apapun yang mereka hasilkan selama dalam perkawinan mereka dapat dimasukkan ke dalam kategori harta bersama, kecuali ada kesepakatan lain.

Terkait dengan pembagian harta bersama, berdasarkan teori maqâṣid di atas, maka harus dilakukan dengan memegang prinsip keadilan, yang menjadi bagian dari esensi maqâṣid, berupa kemaslahatan. Sebaliknya, tidak boleh dilakukan dengan kezaliman, yang menjadi bagian dari kemafsadatan, kezaliman haruslah ditiadakan, dicegah atau ditolak. Untuk mewujudkan keadilan dan menolak kezaliman, termasuk tentang pembagian harta bersama, menurut teori maqâṣid, pada prinsipnya haruslah berdasarkan aturan dan kemaslahatan pihak-pihak yang terkait. Manakala terjadi sengketa, maka penyelesaiannya hendaklah dilakukan melalui proses sebagai berikut, yaitu: *Pertama,* dengan melalui musyawarah-mufakat antara pihak-pihak yang bersengketa. *Kedua,* melalui mediasi atau perantara, baik *ḥakam* atau *muḥakkam.* Yang dimaksud dengan *ḥakam* adalah mediator dari masing-masing pihak keluarga yang mempersengketakan pembagian harta bersama. Sedangkan *muḥakkam* dimaksudkan bahwa pihak yang bersengketa bersepakat menunjuk orang-orang tertentu, yang bukan dari keluarga, untuk menjadi mediator penyelesaian pembagian harta bersama. *Ketiga,* melalui lembaga arbitrasi (suatu lembaga resmi berdasarkan ketententuan pemerintah, seperti lembaga arbitrasi syarî'ah. *Keempat,* melalui pengadilan, setelah berbagai usaha tidak menghasilkan

kesimpulan yang adil dan maslahat. Terlepas dari itu, pedoman dan acuan pembagian harta bersama adalah aturan-aturan normatif dan pertimbangan situasi kontekstual (*qarâ`in a<u>h</u>wâl*), berdasarkan prinsip keadilan, sehingga tidak ada yang terzalimi.

Keadilan dimaksud, baik keadilan substantif maupun keadilan prosedural. Keadilan substantif tentu saja terkait dengan hukum materil, yang disebut *al-qisṭ* umpamanya atau istilah yang lebih tepat lainnya. Sedangkan keadilan prosedural tentu saja terkait dengan hukum formil atau hukum acara, yang disebut *al-'adl* umpamanya atau istilah yang lebih tepat lainnya, yakni cara, proses dan prosedur menegakkan atau menjalankan hukum materil. Mengingat semua ini masih abstrak, maka terkadang adil dalam norma belum tentu adil dalam pelaksaannya. Oleh karena itu, dalam teori maqâşid yang terpenting bahwa prinsip keadilan yang esensinya tidak menzalimi dan tidak dizalimi harus diwujudkan. Esensi semacam ini telah disebutkan dalam Al-Qur`ân : ...*Lâ tazhlimûn wa lâ tuzhlamûn* (Q. al-Baqarah: 279).

Bagi masyarakat Islam Indonesia, untuk mewujudkan esensi maqâṣid berupa kemaslahatan dan keadilan dalam pembagian harta bersama, baik keadilan substantif maupun prosedural, dari aspek *by side of existence*, telah ada undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan, dan juga ada Kompilasi Hukum Islam. Dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, masalah harta bersama dan pembagiannya diatur dalam pasa 35, 36 dan 37. Pasal

35, terutama (1) bahwa harta benda yang diperoleh selama perkawinan, menjadi harta bersama; Sedangkan dalam ayat (2) disebutkan bahwa harta bawaan dari masing-masing suami dan isteri dan harta benda yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan, adalah di bawah pengawasan masing-msing, sepanjang para pihak tidak mementukan lain. Kemudian, dalam pasal 36, terutama (1) disebutkan bahwa mengenai harta bersama, suami atau isteri, dapat bertindak atas persetujuan kedua belah pihak; Sedangkan dalam (2) disebutkan bahwa mengenai harta bawaan masing-masing, suami dan isteri mempunyai hak sepenuhnya untuk melakukan perbuatan hukum mengenai harta bendanya. Khusus tentang pembagian harta bersama manakala terjadi perceraian, diatur dalam pasal 37, yang menjelaskan bahwa apabila perkawinan putus karena perceraian, maka harta bersama diatur menurut hukumnya masing-masing.

Ketentuan dikembalikan kepada hukum masing-masing dalam pasal 37 ini, telah dijabarkan dalam Kompilasi hukum Islam yang djadikan pedoman atau acuan oleh para hakim di Pengadilan Agama. Mengenai harta kekayaan dalam perkawinan, dalam Kompilasi Hukum Islam diatur dalam bab XIII, pasal 85 sampai 95. Khusus tentang perselisihan dan pembagian harta berama, yang terpenting diatur dalam pasal 88, 94 dan pasal 97. Pasal 88 berbunyi: Apabila terjadi perselisihan antara suami isteri tentang harta bersama, maka penyelesaian sengketa itu diajukan kepada Pengadilan

agama. Tetapi, mengenai pembagian harta bersama ketika terjadi perceraian dalam perkawinan poligami diatur dalam pasal 94 yang berbunyi: (1) Harta bersama dari perkawinan seorang suami yang mempunyai isteri lebih dari seorang, masing-masing terpisah dan berdiri sendiri, (2) Pemilikan harta bersama dari perkawinan seorang suami yang mempunyai isteri lebih dari seorang sebagaimana tersebut dalam ayat (1) dihitung pada saat berlangsungnya akad perkawinan yang kedua, ketiga dan keempat. Pasal 97 berbunyi: Janda atau duda cerai masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan.

Dengan demikian, dalam teori maqâşid untuk terwujudnya kemaslahatan, diperlukan administrasi atau pencatatan harta (harta bersama) yang akurat dan teliti dimulai sejak terjadi akad nikah, dengan mempertimbangkan media maqâṣid dalam kategori *sadd- adz-dzarî'ah,* yang merupakan tindakan preventif dalam rangka mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan yang terjadi di kemudian hari. Mengenai pentingnya administrasi atau pencatatan ini dapat dipahami dari ayat yang berbunyi: *idzâ tadâyantum fi dainin faktubûh* (Q. al-Baqarah : 282), melalui kaidah perluasan (*tausi'ah al-maknâ*), mulai saat akad perkawinan kedua, ketiga dan keempat, untuk lebih memudahkan dalam penghitungannya. Perluasan makna ini dapat dilakukan dengan kaidah *qiyâs* terhadap perintah perlunya melakukan penulisan atau pencacatan utang-piutang,

supaya esensi maqâṣid dapat terwujud atau dengan menggunakan kaidah *maşlaḥah mursalah,* manakala ayat tersebut dianggap bersifat umum. Dalam hal pencatatan tidak dilakukan dan terjadi perselisihan, maka penyelesaiannya dilakukan dengan cara-cara yang telah dikemukakan sebelumnya, yaitu musyawarah-mufakat, melalui mediasi, melalui lembaga arbitrasi, dan terkahir melalui lembaga pengadilan.

Persoalan hukum kewarisan ini sangat krusial dan ketat dalam teori, tetapi tidak dalam praktek. Hal yang paling krusial dalam hukum kewarisan menurut ajaran Islam adalah tentang margin pembagian harta waris laki-laki dan perempuan, yaitu porsi bagian laki-laki lebih banyak dari porsi bagian perempuan, seperti disebutkan dalam firman Allâh (Q. an-Nisâ`: 12). Sangat krusial dan ketat, karena materi, dan terutama porsi pembagian antara laki-laki dan perempuan, telah dinyatakan dalam Al-Qur`ân dan hadîts secara *qaṭ'î ad-dilâlah,* yakni tentang besaran pembagian (*al-furûdh al-muqaddarah*) atau hak masing-masing ahli waris, yaitu dua bagian bagi laki-laki dan satu bagian bagi perempuan. Sehingga ada anggapan bahwa kalau pembagian dilakukan tidak berdasarkan ketentuan Al-Qur`ân, maka seorang muslim dapat dianggap melenceng dari semestinya, bahkan dianggap *fâsiq, zhâlim* bahkan *kâfir,* seperti disebutkan dalam Al-Qur`ân (Q. al-Mâ`idah: 44, 45 dan 47), yang dipahami secara *harfiyah,* tanpa mempertimbangkan situasi kontekstual (*qarâ`in ahwâl*).

Kendatipun demikian, dalam realitas sosial saat ini, laki-laki dan perempuan sama-sama bekerja, sama-sama

berperan dalam mencari penghasilan, sama-sama memiliki hak untuk menikmati atau menerima harta warisan secara maslahat dan adil. Belum lagi dalam hal yang kasuistik sifatnya, bahwa orang tua telah mengeluarkan banyak harta untuk anak laki-laki dibanding anak peremuan, tetapi ketika ia meninggal dunia, laki-laki tersebut masih mendapatkan harta warisan yang lebih banyak, sehingga terlihat tidak adil. Ini telah banyak dibicarakan oleh para ahli, terutama para pemikir Islam dan ahli hukum Indonesia. Umpamanya, Munawir Sadzali dan Hazairin (Anshori, 2014: 12).

Formulasi pembagian yang sama rata antara laki-laki dan perempuan, yang ditawarkan oleh sebagian pemikir, menurut para ahli ilmu *ushul al-fiqh,* terutama pendudkung metode literal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`ân dan hadîts-hadîts Nabi, dan tidak memperhatian situasi atau *non-contextual situation*, dimasukkan ke dalam kategori *maşlahah mulghâ,* yang harus ditinggalkan atau diabaikan. Al-Kailâni (2000) telah memperkuat pandangan ulama klasik seperti ini, ketika memberi contoh *maşlahah mulghâ,* yaitu tentang penetapan pembagian harta waris yang besarannya sama antara laki-laki dan perempuan bersaudara. Sebab, besaran pembagian waris ini sudah sangat jelas disebutkan dalam *naşş* (Q. an-Nisâ`: 11).

Dalam pandangan saya, pemahaman di atas, yakni hanya dengan melihat pengertian ayat yang dipahami secara *harfiyah* dari pendapat ulama klasik di atas

sesungguhnya adalah benar adanya, sesuai dengan cara mendapatkan esensi maqâṣid melalui penjelasan *naṣṣ* yang dipahami secara literal atau *ẖarfiyah*, sekalipun cenderung hanya mempertahankan kemaslahatan partikular (*al-maşlaẖah al-juz`iyah*). Kendatipun demikian, masih ada alternatif pemahaman tentang ayat-ayat waris tersebut, termasuk mengenai besaran bagian laki-laki dan perempuan, dengan cara menemukan esensi maqâṣid melalui kategori *'illah* dan ẖikmah dengan mempertimbangkan situasi kontekstual (*qarâ`in aẖwâl*). Umpamanya mencari dan menemukan esensi maqâṣid dengan mempertimbangkan konteks kemaslahatan yang lebih luas, dan tidak keluar dari ketentuan *naşş* universal, sehingga hubungan baik berupa persaudaraan dan kerukunan dalam keluarga tetap terjaga. Alternatif dimaksud tegasnya adalah bahwa pembagian warisan bukan hanya dapat dilakukan dengan mengamalkan ayat partikular (*juz`iyah*), seperti yang dipahami secara literal selama ini, tetapi juga dengan mengamalkan ayat universal (*kulliyah*), untuk menemukan kemaslahatan dan keadilan universal bagi semua ahli waris yang diperoleh melalui *'illah* dan ẖikmah, sebagai tolok ukur, tanpa mengabaikan ayat-ayat partikular terkait.

Perlu dicatat, seandainya pembagian harta warisan mengikuti ayat-ayat partikular *(juz`iyah*) yang dipahami secara literal untuk memperoleh esensi maqâṣid memang dipastikan akan dapat mewujudkan kemaslahatan dan keadilan dalam keluarga ahli waris, maka ayat partikular (*juz`iyah*) tersebut langsung saja dapat diamalkan atau

diterapkan. Tetapi, manakala kemaslahatan dan keadilan akan terusik terkait kerukunan dan keharmonisan dalam keluarga atau bahkan terjadi konflik dengan penerapan ayat partikular (*juz`iyah*) tersebut, maka dapat diterapkan *naṣṣ-naṣṣ* atau ayat-ayat universal (*kulliyah*), melalui penelusuran *'illah* dan hikmah dalam memperoleh esensi maqâṣid. Ayat universal (*kulliyah*) ini juga tidak mengabaikan *naṣṣ-naṣṣ* partikular (*juz`iyah*) sekalipun dalam bentuk lain yang relevan dengan ajaran Islam tentang pendistribusian harta. Artinya ayat universal (*kulliyah*) tersebut akan tetap merekomendasikan kepada *naṣṣ-naṣṣ* atau dalîl-dalîl partikular (*juz`iyah*) yang menjelaskan 'pintu-pintu pendistribusin harta dengan jalan lain', sehingga pembagian harta tersebut akan tetap beradasarkan ayat-ayat Al-Qur`ân di satu isi, dan kerukunan atau keutuhan keluarga dapat dipelihara dan dipertahankan di sisi lain.

Agendanya dapat diilustrasikan, bahwa ketika ayat partikular (*juz`iyah*) tentang pembagian harta warisan ternyata dalam realitas sosial (dan ini memamg banyak terjadi dalam masyarakat sehingga mereka menggunakan hukum adat), tidak mewujudkan kemaslahatan dan keadilan dalam keluarga, maka digunakan ayat yang bersifat universal (*kulliyah*). Umpamanya ayat tentang musyawarah (Q. Âli 'Imrân: 159) dan (Q. asy-Syûrâ: 38). Ayat universal tentang musyawarah ini (melalui musyawarah keluarga) akan merekomendasikan kepada pintu-pintu pendistribusian lain, umpamanya pintu hibah, pintu, hadiah, pintu infaq,

pintu wasiat wajibah atau pintu wakaf (terutama wakaf *dzurrî* atau wakaf keluarga). Sebab itu, dalam konteks ini, saya termasuk orang yang tidak menyetujui adanya penghapusan wakaf *dzurrî* (atau wakaf keluarga), seperti yang dirumuskan dalam undang-undang nomor 41 tahun 2004 tentang wakaf.

Terkait dengan klaim *qaṭ'î ad-dilâlah* (petunjuk *naṣṣ* yang maknanya hanya satu) masih ditemukan pandangan yang berbeda, sekalipun minoritas. Imâm asy-Syâṭibî umpamanya, mengatakan bahwa untuk dikatakan *qaṭ'î*, dalîl itu haruslah memenuhi sepuluh premis-premis tertentu (*muqadimât*) yang disebutnya *al-iḫtimâlât al-'asyarah,* (sepuluh kemungkinan), yaitu: (1). Riwayat-riwayat kebahasaan; (2) riwayat-riwayat yang berkaitan dengan gramatika (*naḫwu*); (3) riwayat-riwayat yang berkaitan dengan prubahan kata (*ṣaraf*); (4) redaksi yang dimaksud bukan kata bertimbal (ambigu, *musytarak*); atau (5) redaksi yang dimaksud bukan kata metaforis (*majâz*); (6) tidak menganung peralihan makna; atau (7) sisipan (*idhmâr*); atau (8) pendahuluan dan pengakhiran (*taqdîm wa ta`khîr*); atau (9) pembatalan hukum (*nasakh*); dan (1) tidak mengandung penolakan logis (*'adam al-mu'âridh li al-'aqlî*). (asy-Syâṭibî, 1979. 1: 29). Dengan kriteria-kriteria ini, dalam dugaan saya, asy-Syâṭibî sesungguhnya cenderung kurang setuju terhadap adanya *qaṭ'î-ad-dilâlah* dari ayat-ayat Al-Qur`ân dan ḫadîts, apabila ayat atau ḫadîts itu secara kesendirian (*al-infirâd*). Sebab, kalaupun ada *qaṭ'î*, maka harus adanya sepuluh unsur seperti di atas, yang

tentunya sangat sulit, untuk tidak dikatakan tidak mungkin ditemukan. Terlepas dari itu, sesungguhnya Imâm asy-Syâṭibî telah menggagas perlu adanya keterpaduan (kohesifitas) dan kolektfitas antara *naṣṣ-naṣṣ* tentang suatu masalah, dengan mempertimbangkan situasi kontekstual (*qarâ`in aḥwâl*), dalam perumusan hukum, termasuk hukum keluarga. Inilah yang dimaksudkannya dengan metode *al-istiqrâ` al-ma'nawî* yang penulis jadikan sebagai penelitian disertasi.

Dalam bahasan ini akan kita mulai dengan kaidah maqâṣid sebagai berikut:

اَلْمَقْصِدُ الشّرْعِي مِنْ وَضْعِ الشَّرِيْعَةِ إِخْرَاجُ الْمُكَلَّفِ عنْ دَاعِيَّةِ هَوَاهُ حَتّى يَكُوْنَ عَبْدًا إِخْتِيَارًا كَمَا هُوَ عَبْدُ للهِ إِضْطِرَارًا

Artinya: *"Maksud syara' dari penciptaan syarî'ah adalah untuk mengeluarkan (membebaskan) mukallaf dari ajakan hawa nafsu, sehingga ia menjadi hamba Allâh dalam kondisi ikhtiâr (normal), sebagaimana ia menjadi hamba Allâh dalam kondisi idhṭirâr (darûrat)* (asy-Syâṭibî, 1977. 2: 11).

Kaidah di atas, mengandung makna bahwa syarî'ah memerintahkan umat Islam untuk selalu mengabdi

kepada Allâh, beribâdah sesuai perintah dan aturan-Nya. Hanya saja cara pelaksanaan ibâdah atau pengabdian kepada-Nya yang berbeda sesuai dengan kondisinya, kondisi normal atau kondisi dharûrat. Adanya konsep hukum *'azîmah* (hukum tetap yang diberlakukan dalam kondisi normal) dan *rukhshah* (hukum keringanan yang diberlakukan dalam kondisi dharûrat atau hâjat) dalam fiqih Islam yang dirumuskan para ulama dari dalîl-dalîl Al-Qur`ân hadîts, adalah untuk mengantisipasi kondisi normal dan kondisi dharûrat yang pasti akan dihadapi oleh setiap manusia atau masyarakat. Ini dimaksudkan supaya manusia yang beriman tetap menjadi hamba Allâh yang taat pada-Nya, di setiap situasi, sesuai dengan konteksnya. Sebaliknya, kaidah di atas memuat larangan-larangan mereka menentang perintah Allâh dalam keadaan atau kondisi apapun, sesuai dengan situasi kontekstual (*qarâ`in ahwâl*), termasuk larangan mengikuti hawa nafsu.

Perlu dikemukakan, bahwa berdasarkan kebiasaan yang terjadi atau fakta sejarah, bahwa kemaslahatan dunia dan agama tidak akan dapat dicapai oleh orang-orang yang mengikuti hawa nafsu. Sebab, hawa nafsu akan selalu menjerumuskan seseorang ke lembah kenistaan dan kehancuran. Sejarah mencatat, banyak sekali tokoh-tokoh besar, berpengaruh dan bekuasa, yang jatuh dan hancur disebabkan mereka mengikuti hawa nafsu, baik terkait harta kekayaan, jabatan maupun perempuan. Kaidah di atas, memberi pedoman supaya manusia itu terbebas dari ajakan dan bisikan hawa nafsu,

tepatnya nafsu *ammârah* dan nafsu *lawwâmah,* terutama unsur yang mengajak dan mengarahkan kepada kejahatan atau maksiat.

Hujjah Islâm Imâm al-Ghazâlî telah membagi nafsu, secara umum, kepada tiga kategori atau tiga martabat, yaitu: *Pertama,* disebut *nafs al-ammârah*, yakni nafsu yang selalu menyuruh seseorang untuk berbuat maksiat dan selalu menyuruhnya melakukan semua kejahatan. Sebaliknya, ia tidak pernah menyuruh seseorang untuk melakukan perbuatan baik dan tidak mencela perbuatan-perbuatan yang jahat atau maksiat. Inilah martabat nafsu yang paling rendah. Mengenai nafsu dalam kategori ini telah disebutkan dalam Al-Qur`ân (Q. Yûsuf: 53).

Kedua, disebut *nafs al-lawwâmah,* yaitu nafsu yang terkadang mencela perbuatan jahat atau maksiat, dan tidak ridhâ dengan perbuatan jahat dan maksiat itu. Namun, terkadang ia menyukai perbuatan taat dan kebaikan, sekalipun belum maksimal, tetapi dalam masa bersamaan nafsu seseorang itu masih ada maksiat, terutama maksiat batin, seperti *ujub* (bangga iri) *riyâ`* (berbuat kebaikan untuk dilihat orang) *sum'ah* (berbuat baik supaya didengar orang). Dalam bahasa yang ringkas dan sederhana, *nafs al-lawwâmah* ini terkadang menyuruh manusia berbuat baik dan merasa kurang dengan perbuatan baiknya itu; sebaliknya terkadang menyuruh manusia berbuat jahat atau dosa dan merasa kurang dengan perbuatan jahat dan dosa itu. Ini adalah kategori atau martabat yang menengah. Mengenai nafsu

dalam kategori ini disebutkan dalam Al-Qur`ân (Q. al-Qiyâmah: 1-2).

Ketiga, disebut *nafs al-muṭma`innah,* yaitu nafsu yang telah mantap dan tenang untuk selalu menyuruh seseorang melakukan hal-hal yang baik-baik saja, tidak lagi bercampur dengan perbuatan jahat atau maksiat. Pemilik nafsu tersebut telah suci, karena ia selalu beribadah, berdzikir, ber-*tadabbur*, telah meninggalkan syahwat duniawi, dan tidak sekali-kali menyukai perbuatan maksiat, baik maksiat zhâhir maupun maksiat bâṭin. Dengan ungkapan lain, selain selalu melakukan ibâdah zhâhir, seperti shalat, puasa, haji dan ibadah-ibadah lainnya, juga tidak lagi melakukan perbuatan jahat atau maksiat. Inilah, menurut Imâm al-Ghazâlî, nafsu dalam martabat tertinggi, dan inilah nafsu yang akan dipanggil oleh Allâh dengan panggilan yang diridhâinya. Hal ini dijelaskan dalam Al-Qur`ân (Q. al-Fajr: 27-30).

Dengan mengamalkan ajaran-ajaran syarî'ah, baik yang wajib maupun yang sunnat, yang zhâhir maupun yang bâṭin, maka seseorang itu akan terhindar dari ajakan atau budak hawa nafsu *nafs ammârah* dan *nafs al-lawwâmah* yang negatif, maka seseorang itu akan menjadi hamba Allâh yang taat, baik dalam kondisi normal maupun dalam kondisi dharûrat, seperti yang dikehendaki oleh kaidah maqâşid di atas. Pada saat seseorang telah terbebas dari nafsu yang negatif tersebut, maka ia hanya akan memiliki *nafs al-muṭma`innah,* yaitu jiwa yang tenang menjalani hidup di

dunia ini, dan nanti akan dipanggil oleh Allâh dengan panggilan yang lemah lembut, jiwa datang kepada-Nya dengan ridhâ dan dan diridhâ`i (*râdhiyah-mardhiyah*), dan Allâh langsung mempersilahkannya menuju surga yang telah disediakan untuknya. Ini adalah suatu esensi maqâṣid yang luar biasa, baik di dunia ini mapun di akhirat nanti.

(Wa Allâh A'lam bi aṣ-Ṣawâb).

DAFTAR REFERENSI

‘Abd ar-Rahmân. 1980. *al-Maṣlahah al-Mursalah fî at-Tasyrî’ al-Islâmî,* (Beirût: Dâr al-Fikr).

Abdullah, Amin. 2010. *Islamis Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakata).

....2020. *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin* (Yogyakarta).

Abû Zahrah, Muhammad. 1958. *Usul al-Fiqh,* (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî).

Âlim, Yûsuf Hâmid. 1991. *Al-Maqâşid al-‘ammah li asy-Syarî’ah al-Islâmiyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr).

al-Alwânî, Ṭâhâ Jâbir. 1990. *Usul al-Fiqh al-Islami: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Herdnon: The International of Islamic Thought.

al-Âmidî, Saif ad-Dîn. 1983. *Al-Iḥkâm fî Uşûl al-Aḥkâm,* (Beirût: Dâr al-Fikr).

Amal, Taufiq Adnan. 1987. *Islam dan Modernitas (Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman),* (Bandung: Mizan).

Anshori, Abdul Ghofur, 2014. *Filsafat Hukum Kewarisan*, (Yogyakarta (UII Press).

Al-Attas Mohammaed Naquib. 2001. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (ISTAC).

Audah, Jaser. 2010. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (The International Institute of the Law Thought).

Audah, Jâser. 2010: *Maqâşid asy-Syarî'ah: Dalîl li al-Mubtadi`în,* (London: Cabang al-Ma'had al-'a'lâm li al-Fikr al-Islâmî).

al-Bûṭi, Muḥammad Sa'îd Ramadhân. 2000. *Dhawâbiṭ al-Maşlaḥah,* (Beirût: Dâr al-Fikr)

al-Fâsî, `Allâl. t.t. *Maqâṣid asy-Syarî'ah wa Makârimuhâ* (ar-Riyâdh: Maktabah al-Waḥdah al-'Arabiyah.

Fârûq, Abû Zaid. t.t. *asy-Syarî'ah al-Islâmiyah Bain Muḥâfizîn wa al-Mujaddidîn*, (Kairo: Dâr al-Mauqif).

al-Ghazâlî, Abû Ḥâmid Muḥammad ibn Muḥammad. 1322 H. *Al-Mustaşfâ min Uşul al-Fiqh.* Beirût: Dâr al-Fikr.

..... t.t. *Syifâ` al-Ghalîl,* (Beirût: Dâr al-Fikr)

Haikal, Abd al-'Azîz Fahmî. 2019. *Al-Iqtiṣâd al-Islâmî,* (Bîrût: Dâr al-Fikr).

Ibn `Âsûr, Muḥammad aṭ-Ṭâhir. 1979. *Maqâşid asy-Syarî'ah al-Islâmiyah,* (Tûnis, asy-Syirkah at-Tûnisiyah).

Ibn al-Qayyim, Syams ad-Dîn. 1977. *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr).

Ibn Rusyd al-Ḥafîd, Muhammad. t.t. *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtaṣid*, (Kairo: al-Bâbî al-Ḥalabî wa Aulâduh).

Ibrahim, Duski. 2008. *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra` al-Ma'nawi,* (Jogyakarta: ar-Ruzz Media).

..... 2015. *Bangunan Ilmu dalam Islam.* (Palembang: Karya Sukses Mandiri).

..... 2019. *Al-Qawâ'id al-Ma'nawyah (Kaidah-Kaidah Perluasan Makna)*, (Palembang: Noer Fikri).

..... 2019. *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyah (Kaidah-Kaidah Fiqih)*, (Palembang: Noer Fikri)

..... 2019. *Al-Qawâ'id al-Maqâşidiyah: (Kaidah-Kaidah Maqâşid),* (Jogyakarta: ar-Ruzz Media).

Gulen, Muhammad Fethullah, 2013. *Cahaya Abadi Muhammad saw.*, (Jakarta: Republika).

al-Kailâni, Abd ar-Rahmân Ibrâhim. 2000: *Qawâ'id al-Maqâṣid 'Ind al-Imâm asy-Syâṭibî,* (Dimasq: Dâr al-Fikr).:

Khallâf, `Abd al-Wahhâb. 1968. *'Ilm uṣûl al-Fiqh,* (Kuwait: ad-Dâr al-Kuwaitiyah).

al-Khîn, Muṣṭafâ Sa'îd. 1985. *Atsar al-Ikhtilâf fî al-Qawâ'id al-Uşûliyah fî Ikhtilâf al-Fuqahâ`* (Damaskus: Mu`asssah)..

Kompilasi Hukum Islam

Al-Mabâkarfûrî, Syaikh Şafî ar-Rahmân. t.t. *ar-Rahîq al-makhtûm fî sîrah an-Nabawiyah,* (Riyadh: Dâr as-Salâm).

Madjid, Nurcholish. 1984. *Khazanah Intelektual Islam*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif).

Qal'ah Jî, Muhammad Rawwâs. 2000. *al-Iqtiṣad al-Islâmî fî Dhau` al-Fiqh* (Bîrût: Dâr al-Fikr).

..... 2000. *Manhaj al-Bahts fiî al-Iqtiṣad al-Islâmî* (Bîrût: Dâr al-Fikr).

Şiddîq ibn Hasan. 1995. *Fath al-bayân fî Maqâṣid al-Qur`ân* (Bîrût: Dâr al-Fikr).

Asy-Syahrastânî, t.t. *al-Milal wa an-Niḥal.* Beirût: Dâr al-Fikr.

Asy-Syâṭibî, AbûIsḥâq Ibrâhîm ibn Mûsâ. 1977. *Al-Muwâfaqât fi Uşul asy-Syarî'ah.* Ar-Riyâdh: Maktab ar-Riyâdh al-Ḥadîtsah.

asy-Syaukânî, Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad. 1964. *Fatḥ al-Qadîr*, (Bîrût: Dâr al-Fikr).

..... t.t. *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ taḥqîq al-ḥaqq min 'ilm al-Uṣûl,* (Bîrût: Dâr al-Fikr).

'Ulwân, Fahmi Muḥammad. 1989. *Al-Qiyam adh-Dharûriyah wa Wa Maqâşid at-Tasyrî' al-Islâmî.* Kairo: al-Hai`ah al-Mişriyah al-'Âmmah.

Utsaimin, Muhammad Salih. t.t. *Makârim al-Akhlâq*, (Bîrût: Dâr al-Fikr)

Undang-Undang Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. 1993. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami,*(Bandung: PT. Al-Ma'arif).

Az-Zuhailî, Wahbah. 1989. *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, juz 3, (Bîrût: Dar al-Fikr).

PIMPINAN WILAYAH
PERSATUAN GURU
Nahdlatul Ulama
PROVINSI SUMATERA SELATAN

Biodata Singkat Penulis

Duski Ibrahim, yang semula bernama Duski Ulum, dilahirkan di desa Karang Agung, Kecamatan Kota Agung, Kabupaten Lahat, Provinsi Sumatera Selatan, 13 April 1963. Belajar membaca dan berhitung sederhana dengan guru-guru : Adam, Tabrani, Alisman, Hidayat, Muyen, dan lain-lain. Belajar membaca Al-Qur`an di kampung dibawah bimbingan guru-guru : Guru Sarnubi, Guru Syarifudin, Guru Saquf, Guru Armin, dan tentunya dengan Orang Tua sendiri, terutama membaca kitab-kitab Arab Melayu. Kemudian, nyantri di Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung (1975-1986) belajar *'ulum al-lughah al-'arabiyah* dan membaca kitab kuning di bawah bimbing para Kiayi. Pendidikan S1 diselesaikan di Fakultas Syariah IAIN (sekarang UIN) Raden Fatah Palembang, S2 diselesaikan di Program Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sumatera Utara (1999), dan Pendidikan S3 diselesaikan di Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah) Jakarta (2006). Pekerjaan: Dosen Fakultas Syariah dan Pascasarjana UIN Raden Fatah Palembang. Pangkat/Golongan Guru Besar IV/d. Jabatan: Dekan Fakultas Syariah IAIN (sekarang Fakultas Syariah dan Hukum UIN) Raden Fatah Palembang (2007- 2015). Direktur Program Pascasarjana UIN Raden Fatah Palembang (2016-2020). Pengalaman, antara lain, : Menjadi Promotor dan Penguji di Program Doktor Fakultas Hukum UNSRI; Penguji Disertasi di Program Doktor UIN Raden Intan Lampung, Penguji Disertasi berbahasa Arab di UNISSA Brunei Darussalam, Pemakalah di UKM Malaysia, Pembimbing dan Penguji Kolokium Mahasiswa Program Doktor, kerjasama Pps UIN Raden Fatah dengan beberapa Unversitas di Malaysia, Brunei Darussalam dan Thailand. Putera kelima dari Ibrahim bin Seniring (alm) dan dasemah binti Jenaim (almh) ini, beristerikan Wartini dan memiliki putera-puteri: Hijjasnaini, S.Kom.; Rahmah Meladiah, SH., MH.; dan Abdul Aziz (Mahasiswa S1 Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada).

HALAQOH NASIONAL FIKIH PERADABAN

Dengan Tema

FIKIH SIYASAH DAN NEGARA BANGSA

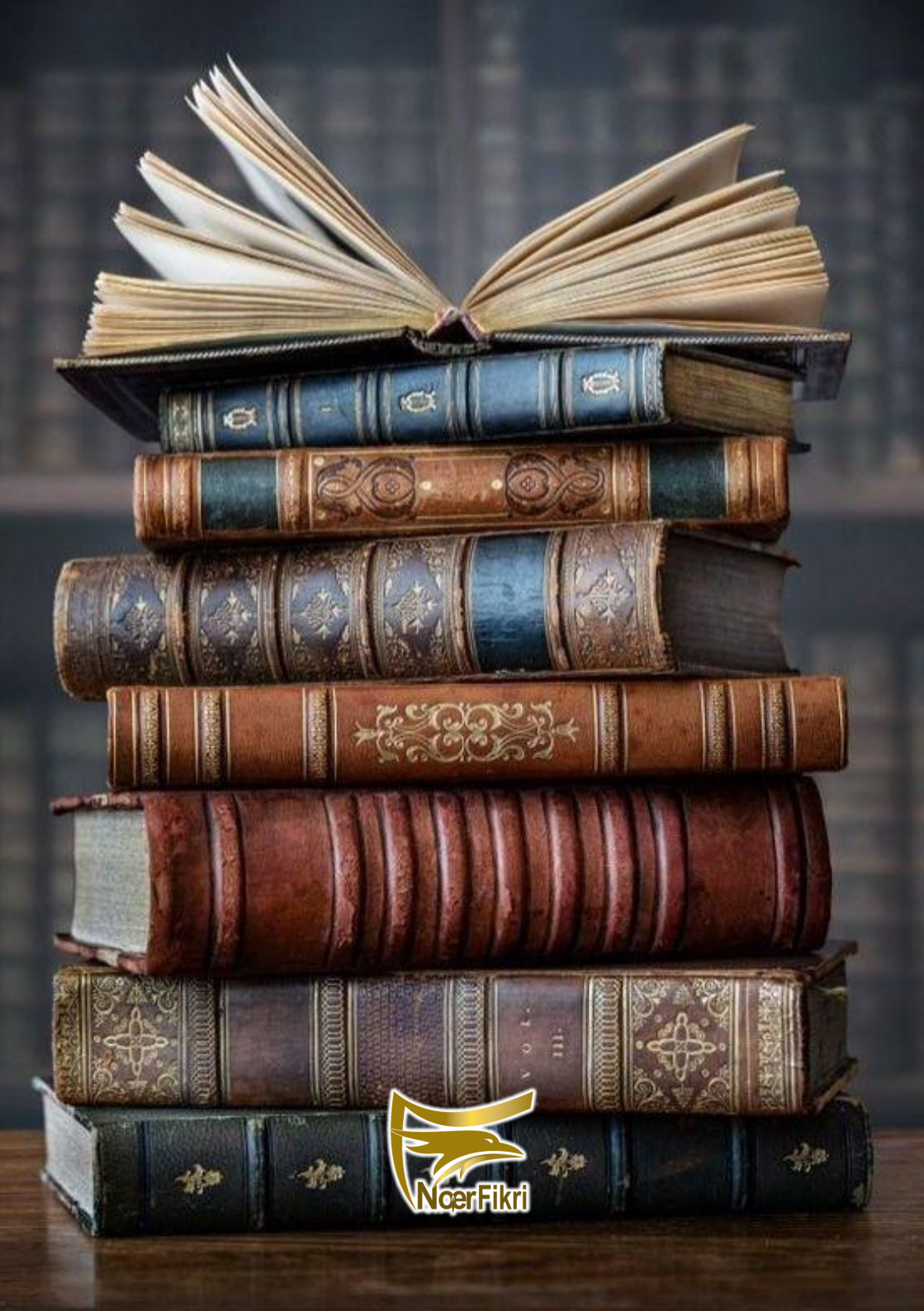
KH. A. Sa'id Asrori	Prof. Dr. Duski Ibrahim, M. Ag	Dr. KH. Rosyidin Hasan, M. Pd. I
Katib Am PBNU	Direktur Pasca Sarjana UIN Raden Fatah Palembang	Rais Syuriah PCNU Kota Palembang

Kamis, 22 Desember 2022, Pukul 09.00 s/d Selesai
bertempat di Aula Pondok Pesantren Sabilul Hasanah

LIVE STREAM

Pondok Pesantren Sabilul Hasanah Sabilul Hasanah

UIN
RADEN FATAH
PALEMBANG


VOL. III.
NoerFikri